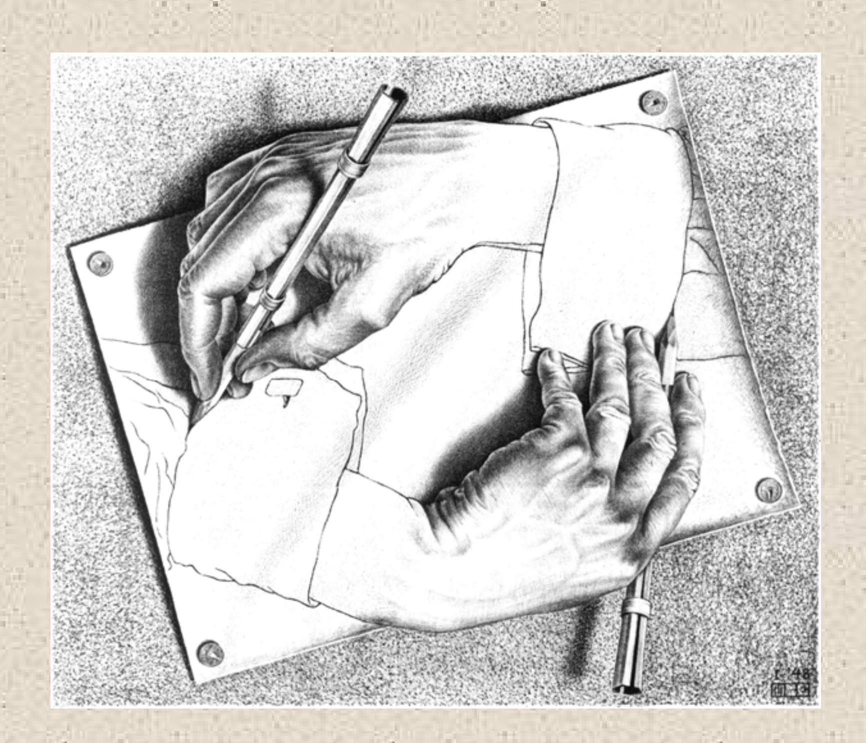
# EL MATERIALISMO DIALÉCTICO



Henri Lefebvre



# El materialismo dialéctico

Henri Lefebvre

*"La vida del Espíritu no es la vida que se espanta delante de la muerte y se precave pura de la devastación: es la que la soporta y se mantiene".*

HEGEL, Fenomenología del Espíritu

## Indice

## PROLOGO

## A LA QUINTA EDICION FRANCESA

Este pequeño libro representa un episodio en la encarnizada lucha desarrollada en el interior del marxismo (y fuera del marxismo) entre los dogmáticos y los críticos del dogmatismo. Esta lucha no ha terminado. Continúa ásperamente. El dogmatismo es fuerte; dispone de la fuerza, la del poder, la del Estado y sus instituciones. Además, tiene sus ventajas: es simple, se enseña fácilmente; elude los problemas complejos, y tal es por cierto su sentido y finalidad; da a sus partidarios un sentimiento de afirmación vigorosa y de seguridad a la vez.

Cuando se escribió este libro, hace veinticinco años, el marxismo oficial "institucional" se inclinaba ya hacia una filosofía sistemática de la naturaleza. En nombre de las ciencias "positivas", y especialmente de la física, se tendía a considerar a la filosofía como un cuadro para reunir los resultados de esas ciencias y para obtener una imagen definitiva del mundo. En los medios dirigentes, bajo el impulso de Stalin y de Zdanov, se quería así fusionar la filosofía con las ciencias naturales, "fundando" el método dialéctico sobre la dialéctica en la naturaleza.

¿Por qué esta sistematización? Comenzamos hoy a ver mejor y a saber mejor lo que sucedió, aun cuando no todo esté todavía claro.

1) Reinaba una gran desconfianza (que no ha desaparecido) con respecto de las obras juveniles de Marx. Las autoridades ideológicas del movimiento obrero marxista y comunista presentían no sin razón que la lectura de esas obras recién publicadas, introduciría grandes cambios en la comprensión del pensamiento de Marx. Como dirigentes habituados a operar según los métodos de acción y de organización política que practicaban, tomaron la delantera: endurecieron su dogmatismo, para conservarlo y protegerlo contra las luchas partidarias.

En el momento preciso en que aparecían conceptos hasta entonces desconocidos (alienación, praxis, hombre total, totalidad social, etc.), en que los lectores de las obras del joven Marx allanaban así el camino al redescubrimiento de Hegel[1], los dogmáticos seguían el camino opuesto: acentuado desdén por Hegel y el hegelianismo rechazo de las obras de juventud de Marx consideradas como contaminadas de idealismo y anteriores a la constitución del materialismo dialéctico, ruptura entre Marx y sus predecesores, entre los escritos considerados filosóficos y los considerados científicos en el interior de la obra de Marx, fetichización de los textos de Stalin y en especial del excesivamente

[1] Primera traducción de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx en la revista Avan Poste, por N. Guterman y H. Lefebvre(1933). Trozos escogidos de Hegel, mismos autores, Gallimard, 1938.

Cuadernos de Lenin sobre Hegel, traducción e introducción por los citados autores, 1939. Los dogmáticos stalinistas llegaron a sofocar tanto la revista Avant Poste como los Trozos escogidos de Hegel, e incluso los Cuadernos de Lenin.

celebrado capítulo teórico contenido en la Historia del Partido Comunista de la URSS, etc.

2) Se llegaba a una simplificación del marxismo y del materialismo, reducidos al reconocimiento del mundo práctico y material "tal como es" sin agregados ni interpretación. La metodología también retrocedía. A pesar de los textos "clásicos" precisos de Marx, Engels y Lenin, los marxistas oficiales refutaban la validez de la lógica formal por considerarla herencia de Aristóteles y de las "superestructuras" ideológicas de la sociedad antigua o medieval. Las leyes de la dialéctica podían entonces enseñarse como las leyes de la naturaleza, omitiendo la mediación de la lógica y del discurso, saltando por encima de los problemas que plantea esta mediación.

Es interesante notar que esta ontología simplificada de la naturaleza material sucedía a otras simplificaciones no menos abusivas.

Durante un período bastante prolongado, el de la gran crisis económica (1929-1933) y sus consecuencias, el marxismo fue reducido a una ciencia: la economía política. Había devenido un economismo. Los dogmáticos de esta tendencia rechazaban alegremente las otras ciencias de la realidad humana: la sociología (como contaminada de reformismo) la psicología (como definitivamente aburguesada). En esta simplificación se manifestaban ya lamentables tendencias: la que sometía la teoría a las exigencias de la práctica pedagógica y la que la sometía a los imperativos de la situación política momentánea. Se transformaba la teoría en instrumento ideológico y en superestructura de una sociedad determinada. La teoría perdía su profundidad en nombre de un practicismo estrecho y robusto a la vez. Así, durante el período en el que fueron predominantes los problemas específicamente económicos (crisis en los países capitalistas y comienzos de la planificación en la URSS), hizo estragos el economismo.

3) La transformación del marxismo en filosofía de la naturaleza esconde algo peor: una vasta maniobra de diversión. En tanto que se discurre sobre las ondas y los corpúsculos y sobre la dialéctica objetiva de lo "continuo discontinuo", mientras se discute "libremente", las cuestiones candentes se escamotean. El centro de la reflexión se aparta de lo que constituye verdaderamente el problema; se aleja tanto como es posible para hundirse en las profundidades de la naturaleza y las especulaciones cosmológicas. Stalin y los stalinistas supieron utilizar de manera admirable estos procedimientos diversionistas. Luego del asesinato de Kirov (cuyo promotor fue Stalin, según sabemos hoy por N. Kruschev) y a la vez que se desencadenaba el terrorismo, precisamente entonces fue promulgada con gran solemnidad la "Constitución democrática" de 1936. La sistematización del materialismo dialéctico en filosofía científica de la naturaleza data de la misma época y persigue el mismo fin: enmascarar los verdaderos problemas teóricos y prácticos.

La tesis de la dialéctica en la naturaleza puede perfectamente sostenerse y aceptarse. Lo inadmisible es darle una importancia enorme y hacer de ella el criterio y el fundamento del pensamiento dialéctico.

4) Por razones oscuras y múltiples, el marxismo institucional no quiere oír hablar de alienación. Repugna este concepto que admite sólo con reservas y precauciones. Los dogmáticos no ven en él más que una etapa del pensamiento de Marx, bien pronto supe-

rada por el descubrimiento del materialismo dialéctico como filosofía, por un lado, y por la constitución de una economía política científica (El Capital), por el otro. El empleo del concepto de alineación, fuera de toda sistematización idealista, para servirse de él en el análisis critico de lo "real" y para incorporarlo en la categoría de las ciencias sociales (y especialmente en la sociología), les parece aberrante. O al menos, así intentan considerarlo. ¿Por qué?

Evidentemente por razones políticas de cortas miras y reducidos alcances. El uso del concepto de alienación no puede, en efecto, limitarse al estudio de la sociedad burguesa. Si bien permite descubrir y criticar numerosas alienaciones (la de la mujer, la de los países coloniales o excoloniales, la del trabajo y del trabajador, las de la "sociedad de consumo", y las de la burguesía misma en la sociedad que estructura según sus intereses, etc.), permite también desenmascarar y criticar las alienaciones y políticas en el socialismo, en particular durante el período staliniano. Para evitar este riesgo y suavizar esta aspereza, se prefiere rechazar el concepto.

Parece innecesario destacar que este libro no ha sido escrito con plena conciencia de este conjunto de problemas. De todas formas, tiene su centro en los movimientos dialécticos que tienen lugar en el interior de la realidad humana y social. Pone en primer plano el concepto de alienación -como concepto filosófico y como instrumento de análisis- y no la dialéctica en la naturaleza. Deja de lado la filosofía sistematizada de la cosa material. El capítulo último y fundamental, la producción del hombre", rechaza tanto el economismo y el sociologismo vulgares como el acento puesto sobre la materialidad fuera de lo humano. Es decir que, tal como es, el dogmatismo no lo afecta más que muy parcialmente y el autor no vacila en librarlo una vez más con sus debilidades a la lectura y a la crítica.

Hoy más que nunca podemos y debemos releer a Marx y sobre todo las obras de juventud, erróneamente denominadas puesto que contienen una crítica radical de toda filosofía sistematizada con nuevos ojos. “El devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo un devenir mundo de la filosofía, su realización es al mismo tiempo su pérdida”, escribe en la época en que redacta su tesis doctoral sobre *La filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. En esta tesis, muestra a la vez un movimiento dialéctico en el interior de cada sistema filosófico examinado un movimiento dialéctico en su contradicción recíproca y a la vez, en cada uno de ellos, la objetivación de una conciencia particular únicamente por su nexo con el mundo real y la praxis social en el mundo real (aquí, la sociedad griega). La filosofía como tal como tentativa siempre renovada y siempre decepcionante de sistematización y propuesta de una imagen satisfactoria del hombre o de la satisfacción humana, la filosofía viviente, se manifiesta. Lo que propone, es conveniente tenerlo en cuenta, pero su realización nos plantea nuevos problemas.

Desde el escrito casi inmediatamente posterior en el cual Marx comienza el inventario crítico del hegelianismo, se muestra el origen de esta sistematización perfecta. Dos actitudes, dos posiciones, tienen lugar en Alemania. Una quiere suprimir la filosofía sin realizarla (en tanto que formulación teórica de la realización humana) la otra cree poder realizar la filosofía sin suprimirla (en tanto que formulación solamente teórica y abstracta del hombre, de su libertad, de su realización). La misión del proletariado, en Alemania pero no sólo en Alemania, es en particular superar la filosofía, es decir, realizarla

suprimiéndola como tal. "Del mismo modo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales... La filosofía es la cabeza de esta emancipación, el proletariado es el corazón. La filosofía no puede ser realizada sin la supresión del proletariado, el proletariado no puede ser suprimido sin la realización de la filosofía”[[2]].

Nunca volvió Marx, ya fuera para refutarla o rechazarla, sobre esta teoría de la superación de la filosofía como tal es decir tomada en todo su desarrollo, desde los griegos hasta Hegel. Podemos decir, en lenguaje actual (que no es el de Marx) que la filosofía tuvo para él un carácter programático. Aportaba y aporta todavía un programa para lo humano, o si se quiere, un proyecto del hombre. Este programa o proyecto debe confrontarse con la realidad, esto es, con la praxis (práctica social). La confrontación introduce elementos nuevos y plantea otros problemas que los de la filosofía.

Esta teoría se integra en el marxismo; el pensamiento de Marx procede por extensiones e integraciones sucesivas en conjuntos o totalidades (parciales) cada vez más vastas y al mismo tiempo más cercanos a la praxis. Ningún elemento o "momento" desaparece.

Especialmente, el momento de la crítica radical y de la negatividad (que encierra la crítica de la religión, de la filosofía, del Estado en general) se ubica en este desarrollo sin reabsorberse en provecho de una pura y simple "positividad". El pensamiento marxista no puede por lo tanto reducirse ni a la actitud positivista que resuelve a la filosofía en un pasado concluido ni a la actitud de aquellos que perpetúan la sistematización filosófica.

En el momento en que el dogmatismo se diluya y se agote, estos textos pasarán a primer plano. Permiten restituir la problemática del pensamiento de Marx y del marxismo, problemática que es aún la nuestra, fundamentalmente.

París, diciembre de 1961.

Henri Lefebvre

---

[2] Cf. Obras filosóficas, trad. Molitor, i, p. 16 (Filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro), p. 76 (Fragmentos), pp. 94, 95,107 y 188 (Contribución a la crítica de la filosofía del derecho), etc.

## Capítulo Primero

## LA CONTRADICCION DIALECTICA

La lógica formal busca determinar las operaciones intelectuales independientemente del contenido experimental, por lo tanto particular y contingente, de toda afirmación concreta. El formalismo se justifica por esta exigencia de universalidad. La lógica formal estudia transformaciones puramente analíticas, inferencias en las cuales el pensamiento no tiene otro objeto que él mismo. Toda afirmación definida no tiene para un lógico más que el valor de un ejemplo pedagógico: los ejemplos, los pretextos, son intercambiables. Una vez planteado, el pensamiento se repliega en el interior de sí mismo, con un mínimo de contenido, siempre presto a desembarazarse de este contenido, y sin agregarle nunca otro nuevo; sin riesgo de errar, por lo tanto. Este pensamiento formal no obedece más que a su pura identidad consigo mismo: "A es A. Si A es B y B es C, A es C". "En la lógica formal, parece que el movimiento del pensamiento fuera una cosa aparte, que no tuviera nada que ver con el objeto que se piensa", dice Hegel. (Geschichte der Phil., 14 410).

Si esta independencia del contenido y de la forma se alcanzara, impediría la aplicación de la forma a un contenido cualquiera, o bien permitiría su aplicación a todo contenido, aun irracional. Por otra parte, ¿es posible concebir que existan dos lógicas completamente separadas, una abstracta, lógica de la forma pura; la otra concreta, lógica del contenido? De hecho, la lógica formal no llega nunca a prescindir del contenido, puede sólo separar un fragmento, disminuirlo, tornarlo más y más "abstracto" sin lograr nunca liberarse totalmente de él. Opera sobre juicios determinados, incluso cuando considera su contenido como un simple pretexto para la aplicación de la forma. Tal como lo observa Hegel, la identidad vacío, absolutamente simple, no puede ser formulada. Cuando el lógico que acaba de plantear "A" plantea "no A" y afirma que "A no es no A", da sin justificarla la forma de la negación, plantea así "lo otro" de A, la diferencia, la no identidad, plantea incluso un tercer término "A", que no es, ni "mas A" ni "menos A". El término "no A" no se plantea más que para desaparecer; pero la identidad se vuelve así negación de la negación, distinción en una relación. Los principios lógicos (identidad y no contradicción) no son por lo tanto puramente analíticos. Es más, tan pronto como uno se plantea un juicio determinado (por ej.: "el árbol es verde") se plantea "A es B", no se permanece en la identidad y en la repetición formal; se introduce un contenido, una diferencia, con relación a la cual la identidad formal es también una diferencia. [[3]]

Por una parte, la lógica formal permanece siempre en relación con el contenido; conserva así cierta significación concreta. Por otra, está siempre ligada a una afirmación general sobre el contenido, es decir, a una ontología, a un tema dogmático y metafísico. Las

[3] Cf. la *Crítica del principio de identidad en la Lógica Mayor*, II, pp. 32 a 37, 66 a 73, etc.

teorías lógicas de lo real, destaca irónicamente Hegel, han sido siempre demasiado blandas para las cosas; se han ocupado de extirpar de lo real las contradicciones para transportarlas al espíritu, y dejarlas sin resolver. El mundo objetivo estaría entonces constituido por hechos últimos, aislados e inmóviles; por esencias, o sustancias, o partes, externas unas con relación a las otras. Estas esencias son lo que son, de acuerdo con el principio de identidad aplicado sin reservas; y eso es todo lo que se puede decir.

Muy a menudo la lógica de la identidad está ligada a la metafísica del Ser.[4] La identidad no está concebida como una forma pura, sino como una propiedad interna y esencial, objetiva, del ser. Se quiere pasar de la identidad en el pensamiento a la identidad objetiva, forma de existencia de toda sustancia real. El ser y todo ser es idéntico a sí mismo y se define así. La identidad es entonces tomada como forma y como contenido, como su propio contenido. Este aspecto del aristotelismo (el más abstracto, el menos profundo quizá, si es verdad que el aristotelismo fue también una teoría de la individualidad de todo ser concreto) fue aislado y desarrollado por la filosofía posterior. Hasta Leibniz, el pensamiento occidental cumplió un esfuerzo heroico y vano para extraer el contenido de la forma, pasar lógicamente del ser pensado al ser existente, para deducir el mundo.

La relación del contenido y de la forma en la lógica formal es entonces mal determinada y controvertible. Conserva a la vez demasiado y demasiado poco contenido. El contenido es unilateral, ha sido de hecho recibido, luego separado, inmovilizado, traspuesto metafísicamente. El postulado lógico metafísico es por cierto el del pensamiento "mágico": la relación de la forma con el contenido es concebida como una participación. La identidad formal se convierte así en un esquema de identificación en el sentido del pensamiento mágico.

Dirigida contra las doctrinas mágicas y los misticismos, la lógica formal no alcanza su finalidad, no sobrepasa verdaderamente a las teorías desprovistas de rigor tradicional, sino que permanece a su nivel.

Deja sin resolver un problema esencial y plantea una exigencia: ¿cómo unir la forma y el contenido? Puesto que el formalismo fracasa, ¿no hará falta invertir el orden, e ir del contenido a la forma en lugar de ir de la forma al contenido?

La lógica formal ha comprometido al pensamiento racional en una serie de conflictos. El primero es un conflicto entre el rigor y la fecundidad. En el silogismo (aun cuando no sea en absoluto estéril) el pensamiento no es rigurosamente coherente más que cuando se mantiene en la repetición de los mismos términos. Es bien conocido que la inducción rigurosa no es aquella que permite pasar de los hechos a las leyes. Todo hecho, toda comprobación experimental, introduce en el pensamiento un elemento nuevo, por lo tanto innecesario desde el punto de vista del formalismo lógico. Las ciencias se desarrollaron fuera de la lógica formal, e incluso contra ella. Pero aunque la ciencia es fecunda, no parte de verdades necesarias no sigue un desarrollo riguroso. La lógica y la filosofía

---

[4] A veces es solidaria con un atomismo metafísico (Dühring), con una teoría de la estructura espiritual (Hüsserl) o con una ontología de la sensación (fisicalismo de la Escuela de Viena), pero jamás es independiente de un dogmatismo que realiza una parte limitada del contenido.

permanecen fuera de las ciencias, o vienen detrás de ellas, para comprobar sus métodos específicos, sin aportarles nada. Recíprocamente, las ciencias son exteriores a la filosofía por encima o por debajo de ella y sus métodos de investigación no tienen nada que ver con la lógica rigurosa. El sabio prueba el movimiento del pensamiento avanzando en el conocimiento; pero el filósofo se venga poniendo en duda el valor de la ciencia. El conflicto entre el rigor y la fecundidad se extiende: hace nacer el problema del conocimiento y del valor de la ciencia.

El segundo término, si el ser es lo que es y jamás otra cosa si toda idea es absolutamente verdadera o absolutamente falsa las contradicciones reales de la existencia y del pensamiento se encuentran excluidas de éste. Lo diverso y movedizo de las cosas y de la conciencia es abandonado a la dialéctica en el antiguo sentido de este término: a la discusión sin rigor, al juego del sofista y del abogado que pueden a su gusto alegar en pro o en contra. Definido por la identidad, el pensamiento es al mismo tiempo definido por la inmovilidad. De donde surge un nuevo conflicto entre la estructura del entendimiento y la movilidad, entre la coherencia del pensamiento claro, y las diferentes polaridades y fuerzas cambiantes de la experiencia real. La Razón se sitúa fuera de lo real, en el ideal. La lógica se vuelve la preocupación por un ser ficticio, el pensamiento puro, al que lo real parecería impuro. Recíprocamente, lo real se encuentra desterrado a lo irracional, librado a lo irracional.

Cuando Hegel entra en la vida filosófica, encuentra al pensamiento más elaborado, a la Razón, profundamente desgarrada por sus conflictos internos. El dualismo kantiano los había agravado hasta volverlos intolerables, al disociar deliberadamente la forma y el contenido, el pensamiento y la “cosa en sí”, la facultad de conocimiento y el objeto del conocimiento. Hegel se propuso resolver los conflictos, reasumir en su movimiento todos los elementos del pensamiento filosófico y del espíritu, que le llegaron dispersos y opuestos.

Este proyecto comprendía ya el método y la idea central de la doctrina hegeliana: la conciencia de una unidad infinitamente rica del pensamiento y de lo real, de la forma y del contenido, unidad necesaria, implicada en los conflictos internos del pensamiento, puesto que todo conflicto es una relación unidad que es indispensable sin embargo conquistar y determinar sobrepasando los términos "unilaterales" que han entrado en conflicto.

En el momento en que Hegel nacía a la vida espiritual, grandes acontecimientos (el periodo revolucionario, las grandes guerras nacionales, el período napoleónico; y por otra parte, el crecimiento de las ciencias y del espíritu histórico, el resquebrajamiento de la sociedad feudal y la aparición de una nueva civilización) hacían necesario un vasto balance de la cultura, una tentativa de "síntesis" de todos esos elementos diversos.

El problema que se le planteaba a Hegel desde el punto de vista de la investigación metodológica tenía múltiples aspectos.

Se trataba en primer término de integrar el pensamiento preciso mediante el arte de la discusión y de la controversia. La discusión es incierta y sin conclusión, en tanto no esté dirigida por un pensamiento ya seguro. Pero la discusión es libre y vivaz; se mueve en medio de tesis y de términos, diversos, cambiantes, opuestos. El escepticismo al cual

conducen las discusiones sin fin, tiene un aspecto positivo. Muestra que "cuando en una proposición cualquiera se ha aislado su aspecto reflexivo, se revela necesariamente que los conceptos están sobrepasados o bien que están ligados de tal modo que se contradicen..." (Erste Druckschriften, p. 175). El escepticismo introduce últimamente en el pensamiento el elemento negativo, "disuelve", enfrentando unas con otras, las representaciones limitadas y contradictorias que el entendimiento (que posee el poder fundamental de plantear" una afirmación) tiende siempre a formular como absolutas. El entendimiento toma partido por lo absoluto, a pesar de ser una potencia limitada, momentánea y, por así decir, provisional; se enrola, pues, en las antinomias. El "buen" escepticismo critica y destruye al dogmatismo vulgar.

Para la discusión viviente, hay algo de verdadero en toda idea. Nada es entera e "indiscutiblemente" verdadero, nada es absolutamente absurdo y falso. Confrontando la tesis, el pensamiento busca espontáneamente una unidad superior. Cada tesis es falsa por aquello que afirma de manera absoluta, pero verdadera por aquello que afirma relativamente (su contenido); y es verdadera por lo que niega relativamente (por su crítica bien fundada de lo otro) y falsa por lo que niega absolutamente (su dogmatismo).

Pero es necesario arrancar esta dialéctica a la sofística, que tiende por pura vanidad a descomponer lo que es sólido y verdadero y no conduce a nada que no sea la vanidad del objeto tratado dialécticamente. (Lógica Mayor, 111, p. 43 Cf. también p. 108, etc.).

La sofística acepta dos presuposiciones no fundadas: oscila entre el ser o la nada, la verdad y lo falso, tomados aisladamente. "Damos el nombre de dialéctica al movimiento más elevado de la razón en el cual estas apariencias absolutamente separadas pasan la una a la otra... y en el cual la presuposición está superada". (Lógica Mayor, 1, 108).

Adherida a una conciencia precisa del movimiento del pensamiento, la dialéctica adquiere un sentido nuevo y más elevado. Se vuelve una técnica, un arte, una ciencia: una técnica de la discusión dirigida y orientada desde el interior hacia la coherencia racional, un arte de analizar los múltiples aspectos y relaciones de las ideas y de las cosas, sin perder su esencia, una ciencia que extrae cuanto hay de verdadero en todas las ideas contradictorias entre las cuales oscila el entendimiento vulgar.

Se trataba, entonces, según Hegel, de salvar la lógica, forma definida por medio de la cual el pensamiento tiende a algo sólido. Para lograr esa finalidad, debía encontrar la conexión entre la forma y lo real, cambiante y diverso, y por consecuencia, transformar la forma de la lógica tradicional. Necesitaba partir no de esta forma, sino del contenido, de este "rico contenido" tan variado, tan contradictorio, pero ya elaborado por millares de años de actividad humana. Tarea realizable: este contenido es "ya pensamiento, pensamiento universal" puesto que es conciencia y conocimiento. La forma lógica tiene su parte: es ya su elemento más elaborado.

En la filosofía hegeliana, el Espíritu humano se propone reasumir entonces todos sus "productos objetivos" (Cf. Enciclopedia, 572) en todos los dominios: arte, religión, vida social, ciencia, historia. Quiere elevarlos a la forma más conciente, a la forma del concepto superando todo lo que escinde este contenido, lo dispersa y lo exterioriza con relación al pensamiento racional. Este contenido está dado en tanto que representaciones múltiples: deseos, objetos sensibles, impresiones o intuiciones, naturaleza, experiencia

humana. Es necesario separar de esta "materia", las nociones que en ella están "inmersas". El contenido era sustancial, pero estaba fuera del pensamiento; y el pensamiento riguroso permaneció inmóvil y vacío. Es necesario, dice la Fenomenología, "arrancar el velo de la vida substancial" y elevarla a la más alta lucidez.

Por ello debemos definir a la Razón en sí misma por el movimiento del pensamiento que discute, conmueve, disuelve las afirmaciones particulares y los contenidos limitados, pasa de uno a otro lado y tiende a dominarlos. Es así que la dialéctica, relación inmediata del pensamiento con el contenido diverso y cambiante, no permanece ya fuera de la lógica. Se integra con ella, a la que transforma transformándose. Se convierte en la vida, el movimiento interno del pensamiento, contenido y forma a la vez. "El entendimiento determina y persevera en sus determinaciones; la razón es dialéctica porque disuelve las determinaciones del entendimiento; es positiva porque produce lo universal y comprende en él lo particular", dice la *Introducción a la Lógica Mayor*. El hegelianismo se eleva así a la más alta conciencia, a la unidad del entendimiento discursivo y de la razón reflexiva; a la razón inteligente y al entendimiento racional.

No hay objeto en el cual no se pueda encontrar una contradicción, es decir, dos determinaciones opuestas y necesarias. "Un objeto sin contradicción no es más que una abstracción pura del entendimiento que mantiene con una especie de violencia una de estas determinaciones y escamotea a la conciencia la determinación opuesta que contiene a la primera..." (Enciclop., 89). El momento negativo que la sofística, el escepticismo y la antigua dialéctica aislaban y volvían contra el pensamiento lógico toma entonces su lugar y su función.

Expresa el movimiento del contenido, el alma inmanente del contenido" que se excede, al cual ningún elemento es suficiente y que no puede permanecer encerrado en sí mismo. "Lo negativo es igualmente positivo; lo que se contradice no se resuelve en cero, en la nada abstracta, sino esencialmente en la negación de su contenido particular; dicho de otro modo, tal negación no es una negación completa, sino negación de la cosa determinada que se disuelve, por lo tanto negación determinada. Puesto que el resultado es negación determinada tiene un contenido; es un concepto nuevo, pero más elevado, dado que se enriqueció, mas rico que el precedente, con su negación, o dicho de otra forma, con su opuesto; lo contiene, pero también más que a él; es la unidad. . . "Es la dialéctica del contenido la que lo hace progresar (L. M., 4 4142).

Kant había abierto a la lógica un nuevo sendero. Distinguía los juicios analíticos (rigurosos formalmente, pero estériles) y los juicios sintéticos (sin los cuales el pensamiento avanza, pero mediante la verificación de un hecho contingente). Trataba demostrar la existencia de juicios a la vez fecundos y rigurosos, necesarios y no tautológicos: los juicios sintéticos a priori. Buscaba entonces ya, en la síntesis, el principio de una unidad del rigor y de la fecundidad. Pero concebía estos juicios sintéticos a priori como formas puras, vacías, separadas del contenido, instrumentos del conocimiento indiferentes con relación a su materia subjetivos con relación al objeto en consecuencia, considerados todavía según el formulismo tradicional. Tal dualismo debe, según Hegel, ser superado.

Desarrollado (y profundamente modificado) el pensamiento kantiano se revela infinitamente fecundo. Se transforma en una lógica nueva. Hegel no descubrió la contradicción. Insiste sobre el hecho de que todo pensamiento, toda filosofía inclusive, cuando opta

por uno de los términos presentes, esforzándose por reducir o excluir al otro se mueve entre contradicciones. El progreso del pensamiento que se encuentra obligado a salir de una posición que quisiera definitiva, y el tener en cuenta otra cosa, negando con ello su afirmación inicial, este "momento dialéctico", se encuentra por todas partes, en todas las épocas, si bien mal elucidado. Hegel descubrió el Tercer Término, que resulta del enriquecimiento de toda determinación por su negación y su superación, y que se produce rigurosamente y sin embargo como un movimiento nuevo del ser y del pensamiento, cuando dos términos están en contradicción.

La Razón hegeliana progresa con todo rigor determinando luego de cada contradicción interna la síntesis o tercer término. Hace nacer así las determinaciones y categorías del pensamiento.

La síntesis cesa de ser a priori, inmovilizada y fija y venida de quién sabe dónde. El cuadro kantiano de categorías era a la vez formal y empírico. Sin haber mostrado la necesaria e interna unidad de estas categorías, Kant las atribuía arbitrariamente a la unidad de la apercepción trascendental, o yo abstracto. Hegel se esforzará por mostrar la unidad inmanente de las categorías y de producirlas, a partir de un comienzo purificado de toda presuposición empírica o formal; las hará nacer, mediante un movimiento completamente interno del espíritu, encadenamiento riguroso y no obstante progresivo en el cual cada determinación surgirá de las precedentes por vía de oposición y de resolución, de síntesis.

La noción del Tercer Término reacciona decisivamente sobre la noción de contradicción. Cesa de ser absurdidad, hesitación y oscilación o confusión del pensamiento. El conflicto "necesario" de las determinaciones terminadas es "puesto a la luz". Los términos contradictorios son puestos lúcidamente en relación. El movimiento, en el contenido y en la forma del pensamiento, tiene una estructura antagónica. El devenir atraviesa los términos en oposición, engendra frente a cada uno de ellos, a su nivel y a su grado, su "otro" que está en conflicto con él, y finalmente supera la oposición creando lo nuevo.

La nada está, pero relativamente, en el ser mismo, en cada ser y en cada grado del ser como "su" otro y su negación específica. El pensamiento de la nada en general no es más que el pensamiento del ser en general, aislado, "en sí", del cual se advierte inmediatamente la insuficiencia y el vacío. El ser no es, el no ser es; son el uno para el otro. En el pensamiento, como en la realidad, ellos pasan sin cesar del uno al otro, se ponen por lo tanto en movimiento, entran en el Devenir o "ser que permanece en sí mismo en la nada". El Devenir en general es el Tercer Término que nace de la contradicción de la cual el primer término es el ser despojado de todo contenido y por lo tanto sin presuposiciones. Esta unidad se logra mediante una síntesis, y sin embargo ella es un análisis, una deducción, ya que plantea lo que estaba implicado en la noción (Cr. E.5 88).

Recíprocamente, el devenir en general es la primera existencia determinada, el primer concreto, del cual el ser y la nada puros son los momentos abstractos. El devenir es devenir de algo, de un ser; y en el devenir, la nada es el fin de aquello que es, pasaje y transición hacia otra cosa, límite, desaparición y creación, virtualidad y nacimiento.

Unidas dialécticamente, las abstracciones vuelven a encontrar lo concreto, entran de nuevo en la unidad moviente que había sido quebrada por el entendimiento abstrayente.

No hay nada sobre la tierra y en el cielo que no contenga en sí al ser y la nada (L. M., 1, 81). El fin de una cosa, su límite, el término hacia el cual tiende por su naturaleza interna, por lo tanto también su "más allá", forman parte de esta cosa.

"El ser de una cosa finita es tener en su ser interno como tal el germen de su desaparición; la hora de su nacimiento es también la hora de su muerte" (L. M., 14 139).

Toda negación es así, para la afirmación inicial e inmediatamente formulada el comienzo de determinaciones nuevas. En el ser y en el pensamiento la negatividad es creadora, raíz del movimiento, pulsación de la vida. Ninguna realidad puede permanecer "en sí, es decir, aislada y separada, al margen del devenir, inmóvil en la Posesión del ser, de su ser. Toda existencia determinada es relación. "Un ser determinado, finito., es un ser que se relaciona necesariamente con otro; es un contenido que está en relación necesaria con otro contenido, con el mundo entero". . . (L. M., I, p. 81). Toda existencia determinada está por lo tanto comprometida en el movimiento total y forzado a salir de sí. Es lo que es; pero tiene al infinito en sí, en su mismo corazón. En su determinación, es el ser determinado a no ser lo que es, es decir, a no permanecer lo que es (L. 31.1 115 147).

Lo otro, el segundo término, es tan real como el primero, en el mismo nivel, en el mismo plano o grado de lo real, en la misma "esfera" de pensamiento. Niega al primero, y lo manifiesta y lo completa, expresando su unilateralidad. Los dos términos actúan y reaccionan uno sobre el otro. Imposible detenerse. La negación se niega, y ello por su relación interna con la afirmación, ya que es “otra” afirmación, y porque la afirmación es una negación.

En el Tercer Término se reencuentran el primero, enriquecido y más determinado, y el segundo, cuya determinación se ha agregado al primero. El Tercer Término se vuelve hacia el primer término negando al segundo, por lo tanto negando la negación, negando la limitación del primer término.

Separa el contenido del primer término, eliminando aquello que era incompleto, limitado, destinado a ser negado, negativo él mismo. La unilateralidad es así destruida y sobrepasada. Negar la unilateralidad, es negar la negación y expresar una determinación más elevada. La contradicción que empujaba a cada término más allá de si mismo, arrancándolo a su finitud é insertándolo en el movimiento total, está resuelta. El Tercer Término une y supera los contradictorios y los conserva en lo que tenían de determinado. La unidad triunfa luego de un período de desgarramiento fecundo. El primer término es lo inmediato; el segundo es a la vez mediatizado; el tercer término es lo inmediato por superación de la mediación, y lo simple por superación de la diferencia. "La superación es una determinación fundamental que reencontramos por todas partes... Lo que se supera no deviene por ello nada. La nada es lo inmediato; un término superado es, por el contrario, mediatizado es un ser, pero en tanto que resultado proviniente de un ser; hay por lo tanto en él la determinación de la cual proviene. Esta palabra (aufheben) tiene dos sentidos. Significa "guardar", "conservar" y al mismo tiempo "hacer cesar. . . " (L. M., 1.110111).

El pensamiento de la nada no es así más que la representación todavía abstracta de la infinita fecundidad del universo. Hipostasiar el ser o la nada, la calidad o la cantidad, la causa o el fin, es negar el movimiento. La razón dialéctica supera todas las categorías

congeladas del entendimiento: las suprime en tanto que aisladas, y por ello mismo les otorga su verdad en el movimiento total de la realidad y del pensamiento, del contenido y de la forma. La calidad superada es cantidad; la medida (quantum específico) supera la cantidad, unifica la calidad y la cantidad. La Medida superada es la esencia, o el "ser retornado de su inmediatez y de su relación indiferente con otros a la simple unidad consigo". La esencia superada (puesto que ella debe manifestarse, como Razón de ser, principio de existencia determinada, totalidad de determinaciones y de propiedades, es decir, cosa") es el Fenómeno. Superados, el Fenómeno y la Relación mutua de las determinaciones, propiedades y partes de la cosa, se vuelven actualidad o substancialidad, por lo tanto causalidad, acción recíproca. La noción sobrepasa a la realidad o a la substancialidad. Superada, la noción se vuelve objetividad, que supera a la vez la Idea. La idea al superarse, sale de sí, se aliena en la naturaleza; el "aufheben" de la naturaleza se encuentra en el espíritu subjetivo, luego en el espíritu objetivo (moral, arte, religión) y por fin en el Saber absoluto, es decir, la Idea absoluta, idéntica de la Idea teórica y práctica, del conocimiento y de la acción productora (Cf. L. M., III, 2439 327, etc.).

El Movimiento es así Superación. Toda realidad, todo pensamiento debe ser sobrepasado por una determinación más elevada que lo envuelva como contenido, aspecto, antecedente, elemento, es decir, como Momento, en el sentido hegeliano y dialéctico de esta palabra. Tomados aisladamente, los movimientos se vuelven impensables: no se ve cómo pueden ser distintos estando ligados o diferentes estando unidos. No se ve cómo se forman y se sitúan en su lugar en el conjunto. Lanzado de un término al otro, el pensamiento (entendimiento) pone fin a su vértigo fijándose, por un decreto arbitrario y generador de errores, en una posición limitada traspuesta en absoluto, por lo tanto en una ficción y en un error. La dialéctica hegeliana quiere devolver la vida y el movimiento al conjunto de las realidades captadas de las afirmaciones y de las nociones. Las compromete en una inmensa epopeya espiritual. Todas las contradicciones del mundo (en el que todo se manifiesta como polarizado, contradictorio y movedizo, puesto que el pensamiento acepta la contradicción en lugar de excluirla), todos los seres, por lo tanto y todas las afirmaciones, con sus relaciones, interdependencias, interacciones, son apresados en el movimiento total del contenido; cada uno en su lugar, en su "momento". El entrecruzamiento de los hechos, de las fuerzas y de los conceptos, deviene Razón. El contenido el mundo, está integrado a la Idea, del mismo modo que la historia en su conjunto. "La totalidad, el conjunto de los momentos de la realidad, se demuestra en su desarrollo como necesidad". (E., 143, Zusatz)

Las determinaciones unilaterales, las afirmaciones del entendimiento no son por lo tanto destruidas por la Razón dialéctica. El entendimiento, cuando ya no está más "vuelto contra la razón" aparece en su verdad. Las verdades parciales, las determinaciones acabadas, las afirmaciones limitadas se transforman en errores si se toman por definitivas y tratan de erigirse por encima del movimiento. Tomada en forma relativa y reintegrada como momento en el movimiento total, toda determinación acabada es verdadera. Toda verdad es relativa, pero en tanto que tal se sitúa en lo absoluto y tiene su lugar en la verdad absoluta. El entendimiento es un movimiento en el movimiento. Afirma, plantea, niega, analiza. Imita, en un nivel inferior, a la actividad creadora.

Es esencial destacar que la lógica hegeliana no suprime la lógica formal, sino que la supera, es decir, precisamente, la conserva y la salva dándole una significación concreta.

La lógica formal es la lógica del instante y de la afirmación y del objeto aislado y protegido en su aislamiento. Es la lógica de un mundo simplificado: esta mesa (considerada fuera de toda relación con la actividad creadora, abstracción hecha de los estragos del tiempo) es evidentemente esta mesa, y esta lámpara no es este libro. La lógica formal es lógica de la abstracción como tal. El lenguaje le está sometido, en tanto que conjunto de símbolos que sirven para comunicar una significación aislada y que deben guardar la misma significación durante la trasmisión verbal. Pero desde el momento en que es necesario expresar el devenir y la actividad, la lógica formal se vuelve insuficiente. Sobre este punto, la demostración hegeliana está confirmada por toda la filosofía ulterior. La lógica formal es la lógica del sentido común. El sentido común aislado e inmovilizado de las cualidades, las propiedades, los aspectos, las cosas. Puesta al pie del muro, una vez que hay actividad y devenir, se refugia en los "en tanto que" y los "en este sentido", es decir que toma "un pensamiento por su cuenta a fin de mantener el otro separado y verdadero... (Fenom., p. 102).

La lógica dialéctica supera las afirmaciones estáticas pero no las destruye. No rechaza el principio de identidad: le da un contenido. El ser es el ser. El universo es uno. La fuerza creadora es la misma en todo el universo. La Esencia, multiplemente manifestada y aparente, es única. El principio de identidad expresa esta unicidad interna del mundo y de cada ser. La piedra, en tanto que es, es lo que es; y también el pensamiento. Pero la identidad que acaba de ser expresada no es todavía más que abstracta, ya que la piedra no es el hombre pensante. (Cf. E. 88, Apéndice). Lo concreto es una identidad rica y densa, cargada de determinaciones, conteniendo y manteniendo una multiplicidad de diferencias y de momentos. La unidad es, por así decirlo, perpetuamente conquistada sobre la contradicción y la nada.

La contradicción absoluta sería el desgarramiento absoluto, la aniquilación inmediata. Una contradicción absoluta en una cosa, o bien entre el pensamiento y las cosas, volvería imposible toda actividad inmanente y todo pensamiento. La contradicción, como la nada, es relativa: a una afirmación, a un grado del ser, a un momento del desarrollo. En la naturaleza, ella es exterioridad; en la vida, relación del individuo con la especie, etc. No se trata por lo tanto para Hegel de destruir el principio de identidad. Por el contrario: toda contradicción es relativa a una cierta identidad. Recíprocamente, la unidad es unidad de una contradicción. La unidad sin contenido, sin "momentos" múltiples y contradictorios, está vacía. Pero la contradicción como tal es intolerable; la unidad dialéctica no es una confusión de los términos contradictorios como tales, sino la unidad que atraviesa la contradicción y se restablece a un nivel superior. La contradicción es desgarramiento y destrucción interna, desarraigo del ser consigo mismo, fecundación a través del devenir, la reducción a la nada y la muerte; pero la unidad expresa y determina la aparición del ser nuevo, el Tercer Término. Nunca la unidad puede arrojar completamente fuera de ella a la negación y la nada relativos; pero en la medida en que lucha contra la contradicción y triunfa sobrepasando los momentos contradictorios, manteniéndolos en sí, en esta medida nace un ser nuevo más elevado. El principio de identidad se convierte así en algo concreto y vivo. La unidad de los contradictorios no existe más que en las formas concretas y específicas. La contradicción y la unidad presentan grados.

Una contradicción más profunda se manifiesta en una exigencia más profunda de unidad. La contradicción y la unidad son históricas: atraviesan fases. La contradicción no es, en sí", más que la destrucción pura y simple de lo existente. En su relación y su lucha con la unidad, se determina más concretamente como diferencia y diferenciación, pasaje de un término al otro y oposición (contradicción latente); como antagonismo (contradicción exasperada) y, en fin, como incompatibilidad (momento de la resolución y de la Superación). La hoja, la flor, el fruto, forman parte de un árbol y de su desarrollo, pero se diferencian con una cierta independencia que va hasta el momento en que se produce la separación necesaria, cuando el fruto está maduro y puede producir otro árbol.

La pregunta: "¿Qué es anterior, la contradicción o la identidad?" no tiene mayor sentido desde el punto de vista de la lógica hegeliano.

Todo movimiento es contradictorio, ya que sin contradicción inmanente nada se mueve. El movimiento es en sí mismo una contradicción, y la contradicción propulsa el movimiento. La unidad es móvil y razón del movimiento. El devenir es entonces la realidad suprema, necesitada de un análisis infinito cuyos primeros momentos son el ser y la nada, la identidad y la contradicción. No se trata de la duración bergsoniana, devenir sin discontinuidad y sin drama, movimiento amorfo, abstracto y puramente psicológico. El movimiento dialéctico hegeliano tiene una estructura interna determinada, estructura móvil, ella misma. Es infinitamente rica en determinaciones y contiene una infinidad de momentos. El devenir es un todo, al que la Razón dialéctica capta por una intuición primaria. El análisis quiebra ese todo. Sin embargo, este análisis es posible y no es exterior al devenir; es un movimiento en el movimiento; no lo quiebra irremediablemente más que al creerse terminado y formulando afirmaciones absolutas. Determina el movimiento de los "momentos", que son ideales, es decir, abstractos, pero que no obstante tienen una realidad relativa e intervienen en tanto que superado en la composición de lo actual. Cada movimiento puede ser analizado a su vez. Pero desde el momento en que se lo quiere fijar, se desvanece; deja en su lugar a su otro: un momento opuesto, igualmente real, igualmente superado. Para analizar un momento cualquiera, es necesario sorprenderlo en su relación móvil con su otro. La lógica dialéctica es por lo tanto, al mismo tiempo, un método de análisis y una recreación del movimiento de lo real, por un movimiento de pensamiento capaz de seguir al devenir creador en sus sinuosidades, en sus accidentes y en su estructura interna.

Según la concepción ordinaria, el análisis desprende tautológicamente un predicado incluido ya en el sujeto; si es fecundo (como sucede en las ciencias), quiebra este sujeto y arriba a un "elemento" cuya relación con el todo permanece mal determinada. En la lógica dialéctica, el elemento que alcanza todo análisis legítimo es un "momento" del todo. El análisis diseca y produce una abstracción; pero la lógica dialéctica da un sentido concreto a esta abstracción. La síntesis no excluye al análisis, sino que lo incluye. El análisis es dialéctico porque lleva a momentos contradictorios. La síntesis es analítica porque restablece la unidad ya implicada en los momentos.

La lógica formal afirma: "A es A". La lógica dialéctica no dice: "A es no A"; ella no hipostasía la contradicción y no substituye el formalismo por la absurdidad. Dice: "A es ciertamente A; pero A es también no-A en la medida precisamente en que la proposi-

ción "A es A" no es una tautología, sino que tiene un contenido real. Un árbol no es un árbol más que siendo tal árbol, con sus hojas, flores, frutos, atravesando y guardando en sí esos momentos de su devenir, que el análisis alcanza pero que no debe aislar... No obstante las flores se vuelven frutos y los frutos se desprenden y producen otros árboles, lo que expresa una relación profunda, una diferencia que va hasta la contradicción...".

La lógica formal dice: "Si una proposición cualquiera es verdadera, es verdadera". "Ninguna proposición puede ser a la vez verdadera y falsa". "Cada proposición debe ser verdadera o falsa". La lógica dialéctica al desarrollarse afirma: "Si se considera el contenido si hay contenido una proposición aislada no es verdadera ni falsa; toda proposición aislada debe ser superada; toda proposición de contenido real es a la vez verdadera y falsa: verdadera si está superada, falsa si se afirma en forma absoluta". La lógica formal se limita a clasificar tipos abstractos de inferencias silogísticas. La lógica dialéctica, al determinar el contenido, tiene un alcance diferente. Las determinaciones más simples se vuelven a encontrar en las más complejas. Obtenidas por un análisis del movimiento que se lleva hasta el momento más despojado de contenido, estas determinaciones entran ellas mismas en movimiento cuando la razón las relaciona; se encadenan dialécticamente; su movimiento reencuentra al movimiento total. Son por lo tanto leyes del movimiento, principios directores para el análisis de movimientos más complejos y más concretos. En todo concreto es necesario descubrir la negación, la contradicción interna, el movimiento inmanente, lo positivo y lo negativo. Toda existencia determinada es, por un lado cualidad (determinabilidad inmediata, ¿algo?); y por otro, cantidad extensiva o intensiva, grado. Por todas partes, en todos los dominios, grado o esfera del ser y del pensamiento, se encuentran la cualidad y la cantidad. Toda cualidad y toda cantidad son concretas, por lo tanto unidas una a la otra: toda cantidad es cualitativa, es decir, medida específica. Sin embargo, la cantidad y la cualidad no están confundidas; varían con cierta independencia; pueden existir cambios cuantitativos sin destrucción cualitativa del ser considerado. Pero en un momento dado la variación de uno reacciona sobre el otro. Un cambio cuantitativo, continuado hasta ese momento, se vuelve bruscamente cualitativo (ejemplo tomado por Hegel de los filósofos griegos: una cabeza pierde sus cabellos uno por uno, y en un momento dado se convierte en calva). La cantidad, en tanto que indiferente con relación a la determinabilidad y variable como tal "es el aspecto por el cual la existencia visible está expuesta a un ataque repentino y destructor. La astucia del concepto consiste en captar un ser determinado por el lado desde el cual su cualidad no parece entrar en juego" (L. M., 1, p. 407), de tal forma que, por ejemplo, el acrecentamiento de un Estado o de una fortuna pueden ocasionar su pérdida.

Los cambios del ser no son, por lo tanto, puramente cuantitativos. Sobreviene siempre una "interrupción de la gradualidad, un cambio profundo y súbito, una discontinuidad; el agua que se congela "se endurece repentinamente" a cero grado (L. M., 1, 450). Así hay sólo "advenimiento y desaparición", es decir, devenir real. La teoría de la gradualidad y de la pura continuidad suprime el devenir al suponer que lo que desaparece subsiste, si bien en forma imperceptible, y que lo que nace existía ya aunque bajo la forma de germen minúsculo. En el devenir real, lo justo se torna injusto y la virtud excesiva se vuelve vicio; un Estado que crece cuantitativamente (población, riquezas), cambio de naturaleza, de estructura, de constitución puede desplomarse interiormente a causa de esa misma constitución que antes de su desarrollo hacía su felicidad y su fuerza.

El movimiento es entonces unidad de lo continuo y de lo discontinuo, que por todas partes se deberá descubrir y analizar. Hay "salto" discontinuidad, cambio de determinación cualitativa, de grado, por lo tanto superación cuando una cualidad ha llegado a su límite inmanente, apremiada, por así decirlo, por el cambio cuantitativo. Para comprender o prever el salto cualitativo es necesario estudiar el cambio cuantitativo y determinar el punto o la línea "nodal", donde surge la discontinuidad.

El devenir es un desarrollo continuo (una evolución) y al mismo tiempo está jalonado de saltos, de mutaciones bruscas, de confusión. Es al mismo tiempo involución, puesto que arrastra y retoma aquello de donde partió, formando algo nuevo. Ningún devenir es indefinidamente rectilíneo.

Estas "leyes dialécticas" son la expresión más general y el primer análisis del devenir. Se puede decir que ellas resumen los caracteres esenciales, sin los cuales no hay devenir, sino estancamiento, o más exactamente, repetición "empecinada" por el entendimiento de un elemento abstracto. Estas determinaciones, las más generales del devenir, se demuestran como necesarias engendrándose las unas a las otras, encadenándose ellas mismas en un devenir. La triplicidad ("si se la quiere contar", dice Hegel) de las determinaciones dialécticas no es aún más que un aspecto superficial, externo, del mundo del conocimiento. En sí mismo, el movimiento es uno.

En este devenir del pensamiento, que encadena sus categorías, el espíritu hegeliano "desciende en sí mismo", aprehende y absorbe su contenido. Lo aprehende, al sobrepasar todo lo que separa y dispersa; destruyendo este elemento negativo como tal, negando la negación. El Espíritu se define como la más alta unidad, de múltiples aspectos.

Actividad y devenir inmanentes; posee en sí mismo su propio movimiento. Puede plantear, franquear y superar y, en fin, recorrer lúcidamente todas sus etapas, produce su movimiento por la negación de todo momento parcial, y su movimiento no lo impulsa a escapar de sí mismo. El Espíritu es un todo: es el movimiento total.

La identidad absolutamente plena, concreta, rica de todas las determinaciones, es la Idea. En el movimiento dialéctico ella deviene "para sí" lo que era "en si" es decir virtualmente, en tanto que momentos aislables, exteriorizables, en tanto que determinaciones que debían ser planteadas en si mismas, por lo tanto negativamente, para ser en seguida negadas y reducidas en el infinito verdadero de la Idea.

La Idea se descubre a sí misma en el contenido: lo ha desplegado para manifestarse, para explicitarlo y concentrarlo en ella. El Espíritu y la Idea, o más exactamente el Saber absoluto, es el Tercer Término supremo, que encierra y resuelve las oposiciones y contradicciones del universo. La Idea se niega al manifestarse, al "alienarse"; pero se niega de conformidad con su propia naturaleza, permanece en sí misma en su alienación, la recupera seguidamente en un proceso multiforme.

El derecho, el arte, la religión, son otros tantos dominios distintos, otras tantas avenidas por las cuales el Espíritu, a la vez que se enriquece con un contenido siempre más elevado, accede a la posesión de sí mismo, a la Idea. El Espíritu fenoménico, en relación con un objeto existente, es conciencia. “La ciencia de la Conciencia se llama “Fenomenología del Espíritu”. La Fenomenología es una psicología superior, que considera "al Espíritu formándose y educándose en su concepto", constituyendo sus manifestaciones

"momentos de su alumbramiento de sí mismo por sí mismo". La historia filosófica y la filosofía de la historia exponen la existencia exterior del Espíritu y sus etapas. La Lógica, finalmente, es a la vez el más pobre y el más rico de los estudios filosóficos y científicos. Cimenta sólidamente las piedras al edificio hegeliano. Es "ciencia del pensamiento", siendo el pensamiento mismo la determinabilidad del contenido, "el elemento universal de todo contenido". Si bien opera sobre abstracciones, la lógica dialéctica está en la Verdad; ella misma es Verdad. En cada dominio o grado se vuelve a encontrar específicamente el movimiento lógico del concepto.

## Crítica de la dialéctica hegeliana

La ambición hegeliana coincide con la ambición filosófica, con el más secreto deseo de la vida espiritual considerada como potencia y expansión: no excluir nada, no dejar nada fuera de sí, abandonar y sobrepasar toda posición unilateral. Está ligada a ese apetito fundamental del ser que debe mantenerse, purificado si es posible de magia, es decir, de ilusión.

El hegelianismo afirma implícitamente que todos los conflictos pueden ser resueltos, sin mutilación y sin renunciamiento, en un desarrollo del ser; afirma que no hay opción, ni alternativa, ni sacrificio necesario en la vida del Espíritu. Innumerables conflictos son experimentados objetivamente: ninguno es eterno. Toda contradicción se desvanece de golpe delante del Espíritu. El hegelianismo se mantiene entonces como la única dirección en que pueden comprometerse y formularse un optimismo y un dinamismo espirituales.

Como doctrina y método lógico, el hegelianismo representa un tipo de vida espiritual que se mantiene vigente. No se propone una aceptación prematura de sí mismo y del mundo; no disimula las contradicciones del mundo, del hombre, del individuo; intenta, por el contrario, socavarlas, a pesar del sufrimiento, porque el dolor es fecundo y, aunque las contradicciones son intolerables, la exigencia de su superación se vuelve más fuerte que toda la resistencia de los elementos que mueren: tal es el principio de esta vida espiritual, a la vez jubilosa y desgarrada, sin confusión, toda lacidez. Ella dice "Sí" al mundo, pero no solamente “sí” en un éxtasis ciego; dice también "no" y rehúsa todo lo que se le revela estéril y moribundo.

El conflicto y las escisiones internas del hombre moderno no son una invención de los filósofos. Hegel lo sabía. Como lo mostró al comienzo de su Estética, la cultura moderna obliga al hombre a vivir "en dos mundos que se contradicen. Por una parte vemos al hombre vivir en la actualidad insubstancial y en lo temporal de este mundo, abrumado por el deseo y la miseria, aferrado a la materia; por otro lado se eleva a las Ideas, a un reino del pensamiento y de la libertad; en tanto que voluntad, se da a sí mismo leyes"; pero por ello mismo "despoja al mundo de su actualidad viviente y lo resuelve en abstracciones". Así, la carne y espíritu, la realidad cotidiana y el pensamiento, la necesidad real y la libertad ideal, la esclavitud práctica y la potencia teórica de la inteligencia, la vida concreta pero miserable, y el reino espléndido pero imaginario de la Idea, están en conflicto.

Después de un siglo, esta escisión, esta conciencia desdichada del mundo moderno, no ha hecho más que multiplicarse y agravarse, hasta tornarse intolerable.

Hegel, sin embargo, ¿ha aprehendido verdaderamente el contenido total de la experiencia humana? ¿Lo ha captado en su auténtico movimiento? ¿Partió realmente del contenido para hacer emerger de este contenido la forma, en su verdad? ¿Elevó verdaderamente hasta el pensamiento todos los grados y toda la profundidad del contenido, sin someterlo a una forma presupuesta y sin volver hacia un contenido tal como nos es dado inmediatamente?

Y es que ante todo, el hegelianismo, como sistema, implica una presuposición esencial, en tanto que pretende no admitir ningún supuesto. ¿Es concebible que un pensamiento limitado, el de un individuo, el de un filósofo, aprehenda el contenido total de la experiencia humana? Si el contenido es infinitamente rico, como dice Hegel, siendo esta riqueza y esta superabundancia las únicas dignas del Espíritu, tal hipótesis es insostenible. La búsqueda del contenido no puede ser otra cosa que una progresiva toma de conciencia debida al esfuerzo de muchas individualidades pensantes. La pretensión hegeliana encierra y limita el contenido y lo torna indigno del Espíritu.

Encerrar el contenido del arte en una serie de definiciones estéticas reduce este contenido a una forma abstracta. De hecho, en toda gran obra de arte, cada época cada individuo descubre un contenido nuevo, un aspecto sorprendente; así, solamente la obra de arte es la unidad de lo finito y lo infinito, infinito determinado y viviente. El contenido se profundiza, y se desarrolla, y se enriquece.

Posteriormente a Hegel, la vida del Espíritu descubrimiento y creación no se ha detenido. Con Nietzsche, por ejemplo, el arte griego se nos apareció bajo nuevas perspectivas. La exploración de la naturaleza, de la vida, del ser humano ha continuado; nuevos conflictos aparecieron, nuevos contenidos, nuevos problemas, cuyas soluciones no se nos dieron por anticipado. Otros temas, otros grupos sociales y espirituales exigen ser elevados al nivel de la vida espiritual y de la Idea, ser arrancados, de hecho y de derecho, de lo inmediato, de la necesidad.

La Naturaleza, la vida dada, espontánea ¿no aporta acaso un contenido ya infinitamente rico? Enfrentada con este contenido, la actitud especulativa de Hegel se ve especialmente contrariada. Quiere agotarlo, definirlo, hacerlo entrar en el Saber absoluto, es decir, en la metafísica hegeliana. El cielo estrellado no es más maravilloso para él que una erupción cutánea. El error y el mal son preferibles a las trayectorias regulares de los astros o a la inocencia de las plantas, ya que el error y el mal testimonian la existencia del Espíritu. La riqueza de la naturaleza, su ambivalencia, su numen, su fantasía, la producción incesante de tipos nuevos y aberrantes, no son más que Impotencia con relación a la Idea. "La Naturaleza es abstracta y no alcanza a la existencia verdadera".

¿Si todo el contenido ha sido aprehendido y definido por el hegelianismo, qué queda para el arte y la ciencia autónomos para los tiempos futuros, para la acción? El hegelianismo, en tanto que sistema acabado, arribaba, como el formalismo tradicional, a un agudo conflicto entre la invención y el conocimiento, entre la fecundidad y el rigor.

Ya sea la acción un desliz de la contemplación y de la vida interior o bien, lo que es más verosímil, una fecundación del pensamiento por un contacto con el mundo exterior o

bien, una esencia distintiva, paralela al pensamiento, yuxtapuesta a otras esencias, puesto que la unidad es trascendente, en todos los casos, la acción tiene leyes específicas. ¡Existe la acción! Forma parte de la existencia dada, de la cual el espíritu "mágico" que pretende asir y detener al mundo bien puede desprenderse para lanzarse a la vida, a la cual, sin embargo, no trasciende más que ilusoriamente. Existe la acción. El entendimiento dice: para meterse al agua es necesario, saber nadar. La acción resuelve los círculos viciosos, las contradicciones del pensamiento estático. La práctica es creadora. No se deduce del concepto. Tiene sus exigencias, su disciplina, su lógica quizá. Con posterioridad a Hegel, el problema de la acción y de la práctica se impuso al pensamiento filosófico. Este intentó definir las categorías específicas de la acción; y por momentos incluso volvió la acción contra el pensamiento, esforzándose por concebir la acción pura, la acción que no es más que acción, aplicando así el entendimiento y el formalismo al problema nuevo de la acción.

Por cierto, Hegel acordaba una participación a la acción; él concebía a la Idea absoluta como unidad de la práctica y del conocimiento, de la actividad creadora y del pensamiento. El Espíritu sobrepasa lo inmediato, modifica al objeto, lo transforma, lo asimila.

La acción imita al espíritu, igual que cuando se come un alimento. El Espíritu hegeliano se nutre del mundo, lo devora, lo hace desaparecer.

Pero Hegel no elucidó la acción en sí misma, en tanto que se sustrae a un objeto que no puede hacer desaparecer más o menos "espiritualmente". Hegel no desarrolló el análisis kantiano de la Razón específicamente práctica. Determinó un concepto de la acción, confundió la acción y el pensamiento de la acción. Pero si la acción tiene sus leyes y su contenido propios, ¿cómo delimitar su dominio? La acción se proclama: "Aín Anfang war die Tat" ("al comienzo fue el hecho"). Es necesario entonces salvar el pensamiento racional del mismo modo que Hegel intenta salvar la lógica: sobrepasándola.

Hegel no se contentó con profundizar y explicitar el contenido para llegar a la forma. Lo redujo al pensamiento, pretendiendo captarlo "totalmente" y agotarlo. Insiste sobre la forma determinada que rigurosa y definitivamente toma el contenido en su filosofía. Todas las determinaciones deben ser relacionadas para devenir inteligibles. Estas conexiones, para Hegel, no se descubren de a poco, conquistadas por un método experimental. Las conexiones son fijas. El conjunto, la totalidad, forman un círculo. "La filosofía forma un círculo. Es por ello que la filosofía comenzada es inmediatamente relativa y debe a otro punto terminal el aparecer como un resultado" (Filosofía del Derecho, Apéndice, al parág. 82). Toda otra filosofía no es más que una manera de sentir contingente con relación al contenido. Sólo la sistematización acabada garantiza que se aprehende todo el contenido y se hace de la filosofía una ciencia.

La verdad deja de ser concebida como la unidad de la forma y del contenido, está definida como la concordancia de la forma consigo misma, por la coherencia interna de la forma, por la identidad formal del pensamiento. Y la libertad espiritual no está definida como una apropiación del contenido debida a una "toma de conciencia"; se determina como una liberalización del Espíritu con relación al contenido como tal experiencia, vida, acción por medio del concepto y de la idea.

La forma no es, por lo tanto, criticada en función del contenido y extraída de una explicitación de este último. Está planteada en función de las exigencias del rigor formal y de las necesidades de la sistematización filosófica. Después de haber afirmado la primacía del contenido, Hegel declara que "los pensamientos lógicos no son momentos exclusivos por relación a ellos, ya que son el fundamento absoluto de todas las cosas". (E., XIV, Apéndice, 2 ed.). El pensamiento es, entonces, el origen secreto del contenido. El Espíritu lo recibe desde afuera solamente en apariencia, según las presuposiciones no filosóficas de la observación y de la experiencia. La Naturaleza no aparece como la presuposición del Espíritu más que hasta el momento en que se determina la verdad suprema: la Idea. En esta verdad, la naturaleza desaparece. El movimiento del pensamiento no es más que un girar sobre sí mismo. "El nacimiento interno o el devenir de la substancia es pasaje hacia lo externo; inversamente, el devenir del ser determinado es la continuidad de sí de la esencia interna". El contenido sólo se deja incluir en el sistema cerrado, circular, porque era ya la emanación del Espíritu la que pone esta forma. "El todo puede compararse a un círculo que contiene otros círculos... de forma tal que el sistema de esos elementos particulares constituye la totalidad de la idea" (E., XV). No se trata ya de elevar libremente el contenido al concepto sino de volver a encontrar en el contenido cierta forma del concepto, planteada a priori por relación al contenido: circular, cerrado, total en un sentido especial de esta palabra, a saber, como totalidad completa. El pensamiento sólo se aprehende a sí mismo. El sujeto pensante no hace más que asistir a este desarrollo de la Idea(Cf. Fil. del Der., parág. 31). Lo interesante, para las otras ciencias, es volver a encontrar las formas de la Lógica (Cf. Apéndice a E., XIV). Y la ciencia "contiene al pensamiento en tanto que él es la cosa misma, o dicho de otro modo, la cosa en sí misma, en tanto que es pensamiento puro". La materia del conocimiento, el contenido, se determina así por la forma.

De un modo más general, se puede interpretar de diversas maneras la lógica dialéctica de Hegel; o para expresarlo mejor, podemos encontrar en ella dos e incluso tres diferentes movimientos del pensamiento.

a) La dialéctica es considerada como un análisis del movimiento; el método supone el contenido y quiebra, para retomarla seguidamente, la unidad del devenir. En el límite, luego de un análisis infinito, el movimiento del pensamiento coincide con el movimiento espontáneo del mundo y del contenido;

b) En lugar de expresar y de reflexionar sobre el movimiento del contenido, la dialéctica produce ese movimiento. No es tanto un método de análisis, como un método de construcción sintético y sistemático del contenido.

c) La dialéctica es considerada como resultante de la alienación de la Idea. En su punto de partida se encuentra la potencia de la Idea que sale de sí misma, se divide, deviene "otro" y produce la dialéctica.

Cada una de estas interpretaciones puede apoyarse sobre textos. Parece, sin embargo, que sólo la segunda sea la más auténticamente hegeliana. La Fenomenología misma, que insiste tanto sobre el contenido de la conciencia, sobre la alienación y la exteriorización del Espíritu en el mundo de las cosas, declara que: "El contenido, más precisamente definido... es el Espíritu, que se recorre a sí mismo, y se recorre en tanto Espíritu". Y el capítulo final de la Lógica Mayor concluye que el método es la fuerza absolu-

ta, única, suprema, infinita, a la cual ningún objeto podría resistirse. El método es "el alma y la sustancia" a la vez. Mas precisamente todavía: "La Idea lógica es su propio contenido en tanto que forma infinita". La Idea absoluta, redimida para sí, se ha manifestado en que la determinación no toma ya la forma de un contenido, sino simplemente la de una forma".

Sobrepasa su posición como contenido. La lógica vuelve a hallar, en la Idea absoluta, la simple unidad del comienzo: el ser inmediato ha devenido, por la mediación y por la superación de la mediación, Idea elevada a la identidad consigo misma. "El método es el concepto puro que no se relaciona más que consigo mismo; él es por lo tanto esa relación simple consigo mismo que es el ser". El concepto no aparece más como exterior al contenido, como sucedía en la reflexión subjetiva. En el Saber absoluto, el concepto se ha convertido en su propio contenido. La Idea absoluta deviene principio de otras esferas, de otras ciencias: las naturales y las históricas. El Saber absoluto, en lugar de ser el tercer término y el "fin" del pensamiento, puede entonces ser tomado como punto de partida. A partir de la Idea se puede reconstruir el mundo.

No es cierto que estas tres interpretaciones, o estos tres movimientos dialécticos, sean compatibles. La teoría de la alienación se esfuma especialmente en la Lógica Mayor. Hegel quiere demostrar que la Idea, planteándose como unidad del concepto y de la realidad "se absorbe en la inmediatez del ser"., se vuelve Naturaleza, pero sin cesar de ser ella misma, simple, transparente y libre. La transición debe ser entendida en el sentido de que la Idea se libera (sich selbst entlásst) absolutamente cierta de sí misma y reposando en si misma". La Idea no es entonces más que reposo infinito. Y como dice el último párrafo de la Lógica Mayor (que por lo demás tanto insiste sobre el contenido) la Idea "se resuelve a dejar salir de sí libremente el momento de su particularidad, o la primera determinación del ser otro". Es bastante curioso confrontar estos textos con aquellos que en la Fenomenología principalmente (e incluso en las Lógicas) expresan el trabajo profundo, desgarrante, de la negatividad infinita, de la subjetividad, de la Libertad y de la Superación.

"En tanto que sujeto, la substancia viviente es pura y simple negatividad, proceso que divide lo simple, desdobla los términos y los pone en oposición", dice la Fenomenología (13 edición, Lasson, págs. 19 y 20).

Hegel no prueba que esta apacible exteriorización de la Idea libere existencias contradictorias y no existencias o esencias yuxtapuestas, exteriores simplemente las unas con relación a las otras. Al contrario, acepta la religión, el derecho, el arte, como dominios distintos, no contradictorios entre ellos o bien con la filosofía, por lo tanto simplemente yuxtapuestos. La religión tiene un contenido común con la filosofía y este contenido está substraído al desarrollo, a la sucesión en el tiempo (Cf. M. de la F., XX). El hegelianismo creyendo aprehender todo el contenido, limita el contenido que acepta, pero lo acepta sin crítica, tal como se presenta y finalmente lo sustrae al devenir dialéctico. En este caso la contradicción dialéctica no existe más que para y por el pensamiento individual y finito.

Por momentos Hegel propone el ser absoluto e inmóvil, Saber eterno de sí mismo, identidad objetiva que suprime eternamente toda contradicción. El filósofo participa de este Saber absoluto y extrae de su cabeza el mundo entero, la forma de la identidad engendra

el contenido. El sistema se construye como una arquitectura rígida, hecha de triángulos superpuestos y suspendidos por el vértice. Posiblemente entonces Hegel sintió al Ser estremecerse y desvanecerse; propone una substancia más extraña y más ajena que el Ser: la Negatividad. Lo positivo, la determinación, es ya negación y participación (Mitteilung) en la negatividad que es "el alma", el "gozne en el movimiento del concepto la "potencia formidable" del pensamiento que destruye y supera. La negatividad, negación hipostasiada en tanto que potencia infinita, idéntica a si misma, recibe entonces una existencia trascendente: es la nada absoluta de la cual lo positivo no es más que una manifestación momentánea bien pronto abolida. Es una nada actuante, un abismo místico, omnipresente de donde se desprenden misteriosas cataratas, y en las que vuelven a caer, todas las fuerzas de la vida y de la substancia. La Negatividad es un infinito cruel. Y el hegelianismo se convierte en un misticismo subjetivo. Se podrá considerarlo como una construcción del tiempo interno del Espíritu moviéndose en el presente eterno, o mejor aún, como un ensayo de análisis de la "estructura ontológica" de la muerte, según la expresión de Heidegger. El contenido objetivo desaparece.

La especulación hegeliana está todavía impregnada de pensamiento mágico. Proponiendo la participación mágica en el ser absoluto (concebido como ser y razón), mezcla el esquema mágico y el esfuerzo en una racionalización profundizada. Es al mismo tiempo una primicia metafísica de la nada. Oscila entre el Objeto y el Sujeto absolutos, entre el Ser y la Nada, entre el saber y el misticismo mágico.

El sistema hegeliano, en tanto que tal, suprime a la vez el devenir y la contradicción. La contradicción se reduce a una esencia lógica, a una relación determinable a priori que el espíritu descubre automáticamente en todas las cosas no es más que una aproximación de la verdad, relativa a las posiciones adoptadas por nuestro entendimiento finito. Pierde su objetividad, pues no está ya adherida al movimiento espontáneo y dado del contenido del pensamiento. No se trata más de la unidad concreta de contradicciones específicas, sino de una identidad absoluta ser o nada propuesta de antemano, desde toda la eternidad...

La contradicción no se deja destruir por Hegel mejor que por los lógicos puros. Ella se venga, irónicamente. El hegelianismo quiso terminar con el devenir mediante una visión de éste y encerrarlo en un sosegado círculo. Sólo es un círculo apacible ilusoriamente, un reposo del pensamiento en sí mismo, una realización del espíritu. El ha querido resolver y sobrepasar todas las contradicciones del mundo; la contradicción e incluso la inconsecuencia, han permanecido en el interior del sistema. Hegel inmovilizó, eternizándolo, lo real que pretende reconstruir; en lo real de su época: el Tercer Término metafísico toma en él la figura bien conocida y bien poco filosófica del Estado prusiano...

Y no obstante la vida continúa. Los Estados se derrumban o se transforman. El universo hegeliano no es, por lo tanto, más que el mundo del metafísico Hegel, nacido de su ambición especulativa. No es aún el mundo de los hombres, en su realidad dramática. ¿Qué respuesta da a las exigencias, a los apremiantes interrogantes de los individuos comprometidos con la vida, que buscan una senda espiritual y una salvación humana, que vacilan delante de la nada y quisieran luchar contra la muerte y tener un destino delante de ellos? ¿Sostiene Hegel sus promesas? La *Fenomenología* dice magníficamente: "Eso que parece acontecer fuera de ella (la substancia) y ser actividad dirigida contra ella, es

su misma actividad". ¡Imprudente promesa! El mundo no está justificado más que si es "mi" obra, quiero decir, la obra de lo que hay de más valioso en mí, de lo humano o del Espíritu. Hegel se compromete a mostrarme, a mí un hombre en el mundo, que incluso aquello que experimento es el producto de la actividad humana y espiritual en mí. Se compromete a justificar el pasado y el presente, y los problemas del presente, como condiciones de existencia y de formación de mi libertad. Por lo tanto no me reconozco en el drama de la Idea que se "deja llevar" a crear el mundo, se alienta y se vuelve a encontrar en el sistema hegeliano.

El hegelianismo es un dogma: exige una ascética, un renunciamiento a la experiencia individual y a los problemas vitales del individuo. Cuando la Fenomenología describe el tormento del ser irrealizado, ello conmueve el corazón. Pero las aventuras cósmicas del Espíritu están fuera de nosotros. Lo que sufrimos realmente, lo que nos impide vivir, no desaparece de manera mágica y no está justificado por virtud del hegelianismo.

Nos enfrentamos con fuerzas hostiles, con seres extraños, con tiranías. ¿Son estas fuerzas opresivas, estos destinos implacables, por designio del Espíritu? ¿Basta ser consciente de la hostilidad y de la opresión "como tales" para librarse de ellas o para consentirlas? El hegelianismo no aporta solución alguna. En tanto que sistema y dogma reproduce en el Espíritu la limitada relación del Amo y del Esclavo. No es más que un objeto finito...

Y sin embargo la ambición hegeliana mantiene su vigencia, y coincide con la ambición filosófica. Una vía quedó abierta. Quizás es posible sobrepasar el hegelianismo en su propio nombre, y desde dentro, partiendo de sus propias contradicciones, y conservando lo esencial de su movimiento. Posiblemente sea necesario aceptar en su inmensidad naturaleza, espontaneidad, acción, culturas tan diversas, problemas nuevos el "rico contenido" de la vida. Si éste desborda nuestro pensamiento, si nos es necesario explorarlo y profundizarlo sin poder agotarlo, será necesario también franquearle el pensamiento. La forma a la cual el pensamiento elevará el contenido será considerada como móvil y perfectible. Este pensamiento aceptará las contradicciones y conflictos del contenido; determinará las superaciones y las soluciones según el movimiento de este contenido, sin inflingirle formas a priori y sistemáticas. El devenir será poco a poco retomado en toda su profundidad, en su riqueza prodigiosa en momentos, aspectos, y elementos. La superación del hegelianismo integrará y elaborará la lógica dialéctica según la naturaleza misma del movimiento dialéctico: el devenir considerado auténticamente como experiencia absoluta.

## El materialismo histórico.

Este examen crítico del hegelianismo coincide, en sus lineamientos generales y en sus conclusiones, con el que Marx (en colaboración con Engels) formula entre 1843 y 1859, y que lo conduce al materialismo dialéctico. Una larga búsqueda científica y política, condujo a Marx y Engels de la jurisprudencia a la economía, del liberalismo al socialismo del idealismo hegeliano a un materialismo desarrollado.

Desde 1844, por razones prácticas, y porque el Estado prusiano se le apareció opresivo para los hombres vivientes y reales, Marx deja de ver en el Estado "la actualidad de la

idea ética" (Cf. Hegel, Filosofía del Derecho, parág. 257). La religión y la filosofía no pueden tener el mismo contenido, ya que la filosofía debe ante todo criticar este sólido sostén de las instituciones: la religión oficial. "Toda crítica debe estar precedida de una crítica de la religión". (Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Lil. Nactilass, 384). Marx escribirá más tarde que en esta época había comprendido que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden explicarse por sí mismas ni por el pretendido desarrollo del Espíritu humano, sino que tienen sus raíces en las condiciones de vida material que Hegel... agrupa en conjunto bajo el nombre de sociedad civil...". Desde este momento, en consecuencia, Marx desarrolló el contenido del hegelianismo (la teoría concreta de la sociedad civil,«del "sistema de las necesidades" y de las relaciones sociales) contra el sistema hegeliano congelado y contra sus efectos políticos.

El *Manuscrito económico-filosófico*, escrito por Marx en 1845,[5] considera como esencial la pregunta: "Adónde conduce la lógica hegeliana?". El Manuscrito responde mediante una fórmula notable: "La lógica es la moneda del Espíritu". La lógica no es más que una parte de contenido, su aspecto más elaborado y el más impersonal, el más manejable, el más trabajado por los intercambios intelectuales.

Subsisten en las categorías lógicas algunas señales del contenido y de su movimiento, y hasta en esta abstracción se puede reconstruir el movimiento y hallar el contenido; pero la lógica no es sino el valor del hombre, expresado en pensamiento abstracto, su esencia vuelta indiferente e irreal. Forma, por lo tanto., parte de la "alienación" del hombre real, puesto que hace abstracción de éste, así como de la naturaleza y de la vida concreta. ¿Cómo se podría deducir de la lógica el mundo? ¿Y cómo resultaría ella la esencia del pensamiento humano? El origen teórico y filosófico del materialismo dialéctico no se encuentra en la Lógica de Hegel, sino en su Fenomenología. Esta es para Marx la llave del sistema hegeliano. Se encuentra en ella el contenido real de la vida humana, el movimiento ascendente que va "de la tierra al cielo". Contiene por lo tanto el aspecto positivo del idealismo hegeliano. Hegel resuelve el mundo en ideas, pero no se contenta con registrar pasivamente los objetos del pensamiento; busca exponer el acto de su producción (Cf. La ideología alemana, 1, 23 1) de forma tal que da "en el interior de la exposición especulativa" una exposición real que aprehende la cosa misma (La Sagrada Familia, L. N. 14 305). Hegel considera, según el Manuscrito de 1844, con la creación del hombre por sí mismo como un proceso...". Examina la objetivación del hombre en un mundo de cosas externas y su desobjetivación (su toma de conciencia de sí) como una superación de esta alienación. Entrevé la esencia del trabajo como actividad creadora y comprende al hombre objetivo el único hombre real como resultante de esta potencia creadora. Según la Fenomenología, la relación del hombre consigo mismo y con la especie humana, la realización de sí mismo, no es posible más que gracias a la actividad de la humanidad entera, y supone la historia entera de la humanidad.

Desgraciadamente, la *Fenomenología* comprende mal la alienación humana. En aquello que realiza el hombre el mundo de los productos objetivos y de las cosas creadas por él Hegel ve una alienación. En los objetos y las potencialidades humanas que han tomado

---

[5] Traducción parcial en la revista Avant Poste (Nos, 1 y 2, 1933).

la forma externa (riqueza, Estado, religión) que desarraigan al hombre de sí mismo sometiéndolo a sus propios productos Hegel ve una realización del Espíritu. En efecto, Hegel "reemplaza al hombre por la conciencia". Reemplaza toda la realidad humana por la Conciencia que se conoce a si misma. "Hegel hace del hombre el hombre de la conciencia en lugar de hacer de la conciencia la conciencia del hombre real, viviente en el mundo real". Así pues, esta conciencia no es más que el Espíritu metafísicamente disociado de la Naturaleza, ella misma separada del hombre y simulada como existencia puramente externa. El Espíritu (el Saber o el Sujeto Objeto absolutos), es la unidad de estos términos, el hombre abstracto en la naturaleza metafísicamente traspuesta.

"Cuando Hegel estudia la riqueza, el poder estatal, como esencias devenidas extrañas a la naturaleza humana, no las toma más que en su forma abstracta; son seres de razón,) alienaciones del pensamiento puro ... He aquí por qué toda la historia de la alienación y el movimiento inverso no son más que la historia de la producción del pensamiento abstracto, del pensamiento lógico, especulativo. . ."

Hegel pone justamente énfasis en la escisión interna de lo humano, en su desgarramiento y sus conflictos reales. Pero lo que se da en Hegel para caracterizar la esencia de esta escisión que debe ser abolida, no es el hecho de que la esencia humana se objetive inhumanamente, sino que se objetiva distinguiéndose del pensamiento abstracto. Hegel considera siempre el acto abstracto de postular alguna cosa de formular una afirmación lógica. Lo define como el originar unaserie de productos abstractos para alejarse luego de ellos. Formula el problema de la "apropiación de las fuerzas esenciales del hombre convertidas en objetos y en objetos extraños", pero esta apropiación no se da más que en la autoconciencia, en la abstracción. “La reivindicación del mundo objetivo para el hombre, el conocimiento del hecho de que... la religión, la riqueza, etc., no son más que la realidad alienada del hombre por lo tanto el camino hacia la verdadera realidad humana (toman) en Hegel una forma tal que la sensibilidad, la religión, el poder del Estado se presentan como esencias espirituales". No se encuentra entonces en la Fenomenología más que un análisis crítico "enmascarado" y mistificado de esas esencias y momentos del espíritu.

En realidad, es comprensible que un ser vivo y natural posea los objetos de sus deseos y de su ser. Estos objetos no son su alienación. Por el contrario, él está "alienado" al no poder poseerlos. Se halla alienado si está dominado provisionalmente por un mundo "extraño" aunque nacido de él, e igualmente real por consecuencia. En esta alienación el hombre permanece como ser real y vivo que debe superar su alienación por una "acción objetiva". La crítica de la Fenomenología y de la teoría hegeliana de la alienación se orienta entonces sobre un humanismo positivo, que debe superar y unir el idealismo y el naturalismo o materialismo.

La dialéctica del ser y de la nada en Hegel es dudosa, afirma también el Manuscrito. El conocimiento verifica la nada del objeto; es justamente eso lo que une la teoría dialéctica y la de la alienación. El objeto es idéntico al acto de conocer: es su alienación. El objeto es un espejismo, una apariencia del conocimiento que se opone a sí misma y en consecuencia se opone a la nada. En tanto que relación con el objeto, ella está fuera de sí, aunque permanece como si misma: está "alienada". La teoría positiva de la alienación humana no puede sino rechazar esta dialéctica del ser y de la nada.

En Hegel el pensamiento se da para toda la vida entera. El hombre, atravesando y superando su ser otro pretende reencontrarse en el Espíritu puro. ¡El pensamiento vuelve a hallarse a si mismo en la locura en tanto que locura! La vida "alienada" es reconocida como vida verdadera: en la religión, en el derecho y la vida política, en la filosofía, por fin. "Conocer y vivir, es postularse, afirmarse en contradicción con uno mismo, en contradicción con el conocimiento y la esencia del objeto". La negación hegeliana de la negación no es entonces la afirmación de la esencia verdadera del hombre por la negación de su esencia imaginaria. Suprime, por el contrario, esta esencia concreta y transforma en sujeto la falsa objetividad, la abstracción: el pensamiento puro, el saber "absoluto" sin objeto.

En la superación hegeliana, las determinaciones eliminadas permanecen en tanto que momentos inmóviles del movimiento total: derecho y propiedad privada, Estado, religión, etc. "Su esencia móvil no se manifiesta más que filosóficamente". Un simple pensamiento puede ser sobrepasado por un pensamiento puro. La Fenomenología "deja subsistir los fundamentos materiales, sensibles, diferentes formas alienadas de la conciencia"; describe la relación del Amo y del Esclavo, pero la esclavitud real subsiste y la libertad hegeliana no es más que espiritual. Describe la conciencia infeliz y expresa el sufrimiento espiritual del mundo moderno, pero no quiere ponerle fin más que por y en la filosofía. Todo ser, todo hombre, toma así una segunda existencia, la existencia filosófica, la única real y verdadera para Hegel. El hombre existe filosóficamente; su existencia religiosa, política, etc., es en realidad religioso filosófica, político filosófica, etc.

Por eso no es religioso sino en tanto que filósofo de la religión. Hegel niega la religiosidad real pero la afirma y restablece en seguida como "alegoría de la existencia filosófica". Por consecuencia, esta superación ideal deja su objeto intacto en realidad". Hegel se opone a lo inmediato no filosófico; luego acepta filosóficamente la realidad inmediata.

El Manuscrito *económico-filosófico* rechaza la lógica dialéctica para aceptar la teoría de la alienación, modificándola profundamente. Esta posición se precisa en el curso de los años 1845 y 1846, durante los cuales Marx y Engels confrontan con la filosofía de Feuerbach el humanismo al cual ellos fueron conducidos por su propia experiencia y por su critica del hegelianismo. El estudio del desarrollo del pensamiento marxista no nos muestra un "período feuerbachiano" sino una integración y al mismo tiempo una crítica continua del pensamiento de Feuerbach.

Los jóvenes Hegelianos de izquierda que buscaban superar a Hegel dependían demasiado directamente de él para emprender una "crítica extensa" del hegelianismo. Tomaban de él fragmentos, categorías aisladas, como por ejemplo la autoconciencia (Cf. Ideología Alemana, págs. 8 a 10). Estos jóvenes hegelianos hicieron una seudocrítica de la religión, quisieron terminar como intérpretes de la teología (I. A., pág. 215) y se contentaron con cambiar los nombres de las cosas y de las categorías, colocando al Hombre en general, o a lo único, o a la Conciencia, en lugar de la "substancia" y de la "subjetividad" de Hegel. Consideraron religiosamente estas categorías.

En lugar de analizar las representaciones religiosas, "canonizaron" el mundo dado. No quisieron, en consecuencia, cambiar más que la conciencia, justificando de otro modo lo existente, es decir, aceptándolo por medio de otra interpretación.

"Comparado con Hegel, Feuerbach es bastante pobre, escribirá Marx en 1865 (Artículo del Sozialdemokrat sobre Proudhon), y sin embargo hizo época". Entre los jóvenes hegelianos, luego de Marx y Engels, sólo Feuerbach, en efecto, ha cumplido una obra seria. A la embriaguez especulativa de Hegel, opuso una "filosofía sobria" estableciendo "los grandes principios de toda crítica de la especulación hegeliana y por lo tanto de toda metafísica" (La Sagrada Familia, 11, 249). El pensamiento feuerbachiano ha reducido a la nada la dialéctica conceptual, "esta guerra de los dioses que sólo conocen los filósofos". Feuerbach puso al hombre en primer plano. Criticó por lo tanto a Hegel como hegeliano. Hegel es contradictorio: si el espíritu se vuelve naturaleza, la materia se vuelve espíritu (Cf. Phil. der Zukunft, pág. 5 y La Sagrada Familia, 11, 150). Es necesario, en nombre del hegelianismo, devolver la realidad y la verdad a la naturaleza. La gran "proeza" de Feuerbach, había ya afirmado Marx en el Manuscrito de 1844, consiste en:

I) Probó que la filosofía no es más que la religión sistematizada lógicamente. Debe ser condenada, lo mismo que la religión, en tanto que forma de alienación humana. Hegel parte de la alienación, la niega por la filosofía, luego la restablece en la Idea especulativa. La especulación en sí misma debe ser superada.

II) Fundó el materialismo verdadero haciendo de la relación del hombre con el hombre el principio fundamental de toda teoría.

III) Opuso a la negación hegeliana de la negación, que declara ser lo positivo absoluto, lo positivo fundado positivamente sobre si mismo: la naturaleza, el hombre viviente, sujeto y objeto sensibles.

Sin embargo, esta doctrina es aún limitada. Reduce el hombre al individuo biológico, aislado, pasivo, por lo tanto a una abstracción. Este "hombre" feuerbachiano no es todavía más que el individuo burgués y típicamente alemán (Id. Alem., pág. 32).

Feuerbach desdeña aquello que en el hombre es actividad, comunidad, cooperación, relación de los individuos con la especie humana, es decir, el hombre práctico, histórico y social. Deja entonces de lado lo concreto humano verdadero, ya que "el ser humano, el ser del hombre, es un conjunto de relaciones sociales". (Tesis VI sobre Feurbach. Id Alem., págs. 31 y sigs.).

El humanismo de Feuerbach se funda entonces sobre un mito: la naturaleza pura. La naturaleza y el objeto le parecen "dadas de toda eternidad", en una armonía misteriosa con el hombre, armonía que sólo percibe el filósofo. El objeto es propuesto como objeto de intuición, no como producto de la actividad social o praxis. La naturaleza de Feuerbach es la de la selva virgen, o la de un atolón recientemente emergido en el Pacífico. Su materialismo es por lo tanto inferior al idealismo hegeliano por un aspecto esencial: el idealismo partía de la actividad; de modo unilateral pero real, trataba de elucidar y de elaborar esta actividad. Hegel vio que el hombre no está dado biológicamente, pero se produce en la historia y por la vida social, se crea a sí mismo mediante un proceso (Manuscrito de 1844).

El materialismo de Feuerbach permanece unilateral y contradictorio. La actividad humana, en la medida en que la examina, es para él teórica y abstracta. El hombre es considerado como objeto sensible, no como actividad sensible, y su sensibilidad no apa-

rece más que como potencia productiva. Feuerbach no rompió entonces con esta escolástica filosófica que coloca fuera de la práctica el problema de la existencia de las cosas y del valor del pensamiento (Cf. Tesis i, II, IV).

En este materialismo inspirado en el del siglo XVIII, el pensamiento, las necesidades, las ideas, los individuos son explicados por la educación; de donde ello no explica nada, ya que los educadores mismos tienen a su vez necesidad de ser educados (Cf. Tesis III).

Feuerbach muestra que la religión es una alienación del mundo profano o laico. ¿Pero de dónde surge que este mundo profano se haya así desdoblado y proyectado en las nubes? Es necesario que sea por sí mismo dividido, escindido, inconsciente de sí. Feuerbach no explica la alienación históricamente, partiendo de la vida de la especie humana.

El sentimiento religioso es para él sólo una especie de error fijo, fatal, del individuo aislado, separado de la especie. No ve en el sentimiento religioso un producto social determinado. Su humanismo se limita entonces a la contemplación de individuos aislados en la sociedad contemporánea. De donde esta sociedad no es ella misma más que una forma de alienación que se trata de superar. Es necesario transformar el mundo, en lugar de variar las interpretaciones.

Feuerbach, es cierto, se presenta como "hombre de comunidad"; ¿pero qué sentido práctico puede tener esta fórmula? (Id. Aletri., pág. 231). Busca demostrar que los hombres han tenido siempre necesidad los unos de los otros; por lo tanto, quiere solamente producir "una conciencia correcta de un hecho existente". En lo humano no ve más que relaciones espontáneas y afectivas, sin aprehender jamás el mundo social "como actividad total, viva, de los individuos que la constituyen" (pág. 34). Feuerbach idealiza el amor y la amistad, ¡como si la religiosidad les agregara algo! Los coloca en lo ideal y en el futuro, fuera de lo real. No se eleva por encima de una concepción abstracta del hombre, de la alienación humana, de la superación de la alienación.

Y sin embargo "del hecho de que Feuerbach muestra en el mundo religioso una proyección ilusoria del mundo terrestre, de ese hecho se propone a la mente alemana la cuestión no resuelta por él: ¿cómo los hombres se introducen esas ilusiones en la cabeza? Este problema franquea incluso para los teóricos alemanes el camino hacia una concepción materialista del mundo" (Id. Alem., pág. 215). En lugar de tratar de comprender o de construir sin presuposiciones el ser o los seres, esta concepción, observa "las presuposiciones materiales como tales". Por esta razón, es verdaderamente crítica.

De hecho, los individuos reales, sus acciones., sus condiciones de existencia las que les son dadas y aquellas que crean son observables empíricamente. El modo de producción de la vida es un modo de vida de los individuos. Los individuos son tal como producen su vida. "La conciencia no determina la vida; es la vida la que determina la conciencia" (Id. Alem., pág. 15). Es necesario partir del hombre activo real y representar a partir del proceso vital real (que se continúa y reproduce cada día) las reflexiones y resonancias ideológicas de este proceso.

Para que el hombre arribe a la conciencia, son necesarias por lo menos cuatro condiciones o presuposiciones: a) La producción de medios de subsistencia; b) la producción de necesidades nuevas, una vez satisfecha la primera necesidad y adquirido ya su instrumento, lo que constituye "el primer hecho histórico" y separa al hombre de la animali-

dad; c) la organización de la reproducción, es decir, de la familia; d) la cooperación de los individuos, la organización práctica del trabajo social (Cf. Id. Alem., págs. 17 y sigs.). La conciencia es por lo tanto desde el principio un producto social, y así permanece. Al comienzo, la conciencia no es más que "conciencia de rebaño", animal y biológica. Seguidamente, se vuelve real, eficiente, especialmente con la división del trabajo. Sin embargo, desde el momento en que hay división del trabajo material y espiritual, desde que la conciencia existe para ella misma puede imaginarse que es otra cosa que la conciencia de la praxis existente. Pierde de vista sus propias condiciones. La reflexión naciente del individuo consciente quiebra la totalidad social, en el momento preciso en que esta totalidad se desarrolla y se amplifica, pero ahí donde en la división del trabajo toda actividad no es más que una actividad parcelaria. Así se vuelven posibles las fantasías ideológicas. Por otra parte, la división del trabajo atribuye la producción y el consumo a individuos diferentes. "División del trabajo y propiedad son expresiones idénticas". La comunidad entra en conflicto con los individuos. Finalmente, la potencia propia del hombre se vuelve una potencia extraña que se le opone, lo subyuga, en lugar de ser dominada por él". Cada uno está constreñido a su esfera, prisionero de su actividad, sometido a un conjunto que no comprende". Esta cosificación de la actividad social y de nuestro producto en una potencia que escapa a nuestro control, que decepciona nuestras esperanzas y reduce a la nada nuestros cálculos, es uno de los momentos principales del desarrollo". Es la alienación real del hombre real. Toma especialmente la forma de la esclavitud, de los conflictos entre clases, en el Estado. El Estado es una "comunidad ilusoria" pero sobre la base de conexiones existentes: interviene en los conflictos, como árbitro, presentándose en nombre del interés general, en tanto que representa los intereses del grupo social que detenta el poder político.

Esta alienación del hombre puede ser superada, pero solamente en condiciones prácticas. Es necesario que se vuelva "insoportable", oponiendo "la masa desposeída a un mundo existente de riquezas y de cultura", lo que supone un alto grado de desarrollo de la potencialidad humana. Sin ello la abolición de la alienación no podría más que universalizar la privación, en lugar de universalizar la riqueza, la abundancia y el poder.

La *ideología alemana* indica por lo tanto las tesis fundamentales del materialismo histórico. Motivado por el examen filosófico del problema de la alienación, apremiado por el esfuerzo por profundizar y concretar el humanismo, el materialismo histórico se integra y supera la filosofía de Feuerbach. Toma su punto de partida en la más filosófica de las teorías Hegelianas: en la teoría de la alienación. Se integra con esta teoría, transformándola profundamente. La creación del hombre por sí mismo es un proceso; lo humano atraviesa, sobrepasa momentos inhumanos, períodos históricos que son "lo otro" de lo humano. Pero es el hombre práctico quien se crea así. Hegel había expresado, transponiéndola, la esencia del proceso histórico.

Feuerbach había indicado el sujeto real de este proceso, pero reduciendo singularmente el alcance y la amplitud de la teoría hegeliana. El materialismo histórico, claramente expresado en *La ideología alemana*, consigue la unidad del idealismo y del materialismo presentido y anunciado por el Manuscrito de 1844.

Una vez formado, el materialismo histórico se vuelve contra la filosofía en la cual se originó: contra el hegelianismo, contra la filosofía de Feuerbach y contra la filosofía en

general. La actitud filosófica es contemplativa. Consecuencia lejana de la división del trabajo, esta actitud es una actividad mutilada, unilateral. Por lo tanto la filosofía llega precisamente a la conclusión de que la verdad se encuentra en la totalidad. Se condena por ello, al no poder ser la actividad suprema, eficaz, total. Lo verdadero es lo concreto. Las abstracciones filosóficas carecen de eficiencia. No existe lo absoluto inmóvil, el "más allá" espiritual. Las proposiciones de la perennis philosophia son tautologías, o bien no reciben un sentido definido más que por un contenido histórico y empírico Elevarse por encima del mundo mediante la reflexión pura es en realidad permanecer encerrado en la reflexión". (Id. Alem., pág. 238). La universalidad verdadera, concreta, está fundada en la praxis. El materialismo trata de restituir al pensamiento su forma activa, la que tenía antes de la separación de la conciencia y del trabajo, cuando se hallaba directamente ligado a la práctica. El acto que propone el pensamiento humano y separa al hombre del animal y de la naturaleza fue un acto plenamente creador, si bien logró la escisión interna de la realidad humana. Se trata de reencontrar, a un nivel superior, esta potencialidad creadora total. El materialismo histórico realiza la filosofía, superándola. Toma la decisión filosófica en supremo grado de no dejarse engañar por las ilusiones de cada época y de crear una doctrina realmente universal. La triple exigencia de la filosofía (eficacia, verdad, universalidad del pensamiento) no puede ser llevada a cabo en el plano de la filosofía. Es necesario superar la especulación. "La filosofía independiente pierde su medio de existencia (Existenzmedium) cuando uno se representa lo real. En su lugar no puede aparecer más que un resumen de los resultados más generales del estudio del desarrollo histórico" (Id. Alem., pág. 16). "Es necesario dejar la filosofía de lado y ponerse como un hombre ordinario al estudio de la realidad, para la cual existen materiales inmensos que naturalmente permanecen ignorados por los filósofos". Las filosofías son "ideológicas", es decir, transposiciones de lo real, teorías ineficaces y unilaterales, inconscientes de sus conclusiones y de su contenido, presentando siempre los intereses particulares como universales y sirviéndose de abstracciones "cosificadas".

La concepción materialista de la historia "consiste, partiendo de la producción material de la vida inmediata, en desarrollar el proceso real, en concebir la forma de las relaciones ligadas con el modo de producción y creadas por él (la sociedad civil en sus diferentes grados) como base de la historia; en expresarla en su acción como Estado; en explicar a partir de ella los productos y formas. de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.. . . El medio forma a los hombres y los hombres forman el medio. Esta suma de fuerzas productivas, de capitales. de relaciones sociales, que todo individuo y toda generación encuentra como dada, es el fundamento real de lo que los filósofos se han imaginado como «substancia» y «esencia humada»; este fundamento no está del todo perturbado... por el hecho de que esos filósofos se vuelvan contra él en tanto que «autoconciencia» o «única»" (Id. Alem., pág. 27).

La ideología alemana contiene también una teoría del individuo concreto, dirigida contra el individualismo abstracto de Stirner. La alienación, para emplear un término comprensible para los filósofos, no es para Marx y Engels una noción metafísica. La alienación del hombre, en general, no es más que una abstracción. Los filósofos se le presentaron como un ideal, bajo el nombre del Hombre, al individuo que no está sometido a la división del trabajo". Expresaron abstractamente la contradicción entre la condición humana real y las necesidades de los hombres (pág. 408). El proceso histórico y social

que va de la animalidad primitiva a la era de la abundancia y de la libertad, debe ser estudiado empíricamente. La alienación es un aspecto de este proceso. Hubo aquí, hay aún, "cosificación" de las relaciones sociales con referencia a los individuos. Solamente existen los individuos, que no son "únicos", sino seres reales, los mismos doquiera, con relaciones necesarias y rígidas entre ellos, en una etapa de su desarrollo, y reunidos los unos con los otros mediante relaciones complejas, concretas, móviles. Estos individuos no pueden vivir y desarrollarse más que en la vida de la especie humana, en la vida específicamente humana, es decir, en la comunidad. Les es necesario hoy "subyugar" prácticamente las potencialidades alienadas y "cosificadas", de tal forma que sean reintegrarlas al cuerpo social y a la vida de los individuos unidos libremente en la comunidad. Les es necesario especialmente superar la división entre la vida puramente individual del individuo (su vida "privada") y la parte de su ser que está subordinada a la vida social, a la especialización, al grupo del cual forma parte (clase) a la lucha que libra contra los otros individuos (concurrencia). Hasta aquí, en las sociedades divididas en clases los intereses personales se desarrollaron a pesar de las personas, en "intereses de clase que adquieren independencia frente a personas individuales, y en esta autonomía toman la forma de intereses generales y en tal concepto entran en conflicto con los individuos reales" (pág. 226). Estos intereses se aparecen a los individuos como superiores a su individualidad. En este cuadro, las actividades personales no pueden más que alienarse, solidificarse, o cosificarse (sich versachlichen) en comportamientos automáticos, exteriores a las personas. Se diría que existe en los individuos una potencia externa y accidental con relación a ellos, una serie de potencialidades sociales "que determinan a los individuos, los dominan y se les aparecen como sagradas". Son las costumbres, los comportamientos que el individuo cree ser, todo cuanto hay de más profundo en él y que le viene de su clase.

Stirner no comprendió que el interés general y el interés "privado", el proceso histórico y la alienación actual del individuo son dos aspectos del mismo desarrollo. Su oposición es sólo momentánea, relativa a condiciones sociales determinadas: la división de la sociedad en clases. Uno de esos aspectos es producido, combatido y reproducido sin cesar por el otro. Es necesario sobrepasar esta fase de la historia, no en una unidad a la manera de Hegel "sino en la destrucción materialmente condicionada de un modo de existencia histórica de los individuos" (pp. 227,228).

El individuo aislado, el Unico de Stirner, es una abstracción, como el Hombre en general. Pero el individuo completamente desarrollado, de acuerdo con la vida de la especie y el contenido específico de la vida humana, el individuo libre en la comunidad libre no es una abstracción. Este individuo concreto y completo es el instante supremo del pensamiento, la finalidad última de la actividad.

El individuo abstracto arriba a un resultado paradójico. "El egoísmo de conformidad consigo mismo transforma a cada hombre en un Estado policial secreto. El espía Reflexión vigila cada movimiento del espíritu y del cuerpo. Toda acción, todo pensamiento, toda manifestación vital se vuelve motivo de reflexión, es decir, de acción policial. El egoísmo de acuerdo consigo mismo consiste en ese desgarramiento del hombre dividido entre el instinto natural y la reflexión (plebe interior, criatura y policía interna, creador) . . . " (p. 240). Es así que el egoísmo, burgués o pequeño burgués intercala entre sí mismo y toda cosa, todo deseo, todo ser viviente, los cálculos de intereses.

Las necesidades humanas son plásticas, y se multiplican, lo que constituye un progreso esencial. Vivimos en un medio natural y social que nos permite una actividad y una satisfacción "multilaterales". Es por lo tanto absurdo creer que se pueda realizar la vida individual bajo la forma de una pasión única, sin satisfacer al individuo por completo.

Tal pasión toma precisamente un carácter aislado y abstracto, "alienado" "se manifiesta frente a mí como una potencia extraña. . . Su razón no se encuentra en la conciencia, sino en el ser... en el desarrollo empírico y vital del individuo (p. 242)". El individuo así mutilado se desarrolla absurdamente. Por ejemplo, el pensamiento se vuelve su pasión; se compromete en una monótona reflexión sobre sí mismo que lo lleva a declarar que su pensamiento es su pensamiento; sin embargo, ello es falso en tanto que explicación del pensamiento, pero verdadero en exceso en lo que concierne al individuo: su pensamiento no es otra cosa que su pensamiento. "En aquel cuya vida encierra un largo círculo de actividades diversas y de relaciones prácticas con el mundo, que lleva una vida multilateral, el pensamiento tiene el mismo carácter de universalidad que las otras manifestaciones. Este individuo no se fija como pensamiento abstracto y no tiene necesidad de giros complicados de la reflexión para pasar del pensamiento a cualquier otra manifestación vital". Por lo contrario, en un pedagogo o en un escritor "cuya actividad se limita por una parte a un trabajo penoso, por otra parte al goce del pensamiento... y en quien las relaciones con el mundo se reducen al mínimo como consecuencia de una condición miserable, es inevitable que si experimenta todavía la necesidad de pensar, su pensamiento sea tan abstracto como él mismo y como su vida; se convertirá en una potencialidad fija, cuya puesta en movimiento le suministrará la posibilidad de una salvación y un regocijo momentáneo".

La alienación o más exactamente la "cosificación" de las actividades humanas es por lo tanto un hecho social, y también un hecho interior, contemporáneo precisamente de la formación de la vida interior y "privada" del individuo. Una psicología de la alienación es posible. Somos individuos alienados. Todos nuestros deseos tienen un carácter brutal, unilateral, irregular. Aparecen sólo por azar, raramente, y sólo cuando son estimulados por la necesidad fisiológica elemental. Y se exteriorizan brutalmente, superando a otros deseos, dominando al pensamiento mismo. El individuo puede, incluso, tomar por su "vocación" una actividad mutilada y unilateral. Es así completamente engañado y despojado. Lo accidental domina en él y a su alrededor. El está "aplastado por el azar".

Hasta aquí uno llama libertad a la simple posibilidad de aprovechar de la suerte. Si bien la acción contra este estado de cosas puede aparecer a ciertos individuos como una vocación y una exigencia moral, esta acción no puede ser puramente moral. Se trata de esperar una nueva etapa de la civilización y de la cultura, de obtener cambiando las condiciones de existencia un despliegue de las virtualidades humanas.

Se trata de una nueva creación de poderío" (p. 284). La revuelta moral (stirneriana) contra lo existente, lo social y lo "sagrado" bajo todas sus formas, no es más que una canonización del vago descontento de los pequeños burgueses (p. 287). Sólo el proletario moderno que experimenta hasta sus últimas consecuencias la privación, la alienación y la cosificación, puede querer prácticamente (es decir, en el plano de la práctica social, política) la superación de la alienación.

El sentido de la vida reside en el pleno desarrollo de las virtualidades humanas. No es la naturaleza, sino el carácter contradictorio, el carácter de clase de las relaciones sociales, lo que limita esas posibilidades y las paraliza.

## El materialismo dialéctico

En el *Manuscrito de 1844*, en *La ideología alemana*, y en todas las obras de esta época, la Lógica de Hegel está tratada con el más grande desprecio. Marx y Engels atacan sin miramientos esta "historia esotérica del espíritu abstracto", extraño a los hombres reales de la cual el filósofo es el elegido y la filosofía el órgano. Partiendo de la lógica hegeliana, el hijo engendra al padre, el espíritu a la naturaleza, el concepto a la cosa, el resultado al principio (Cf. La Sagrada Familia, 278).

*Miseria de la Filosofía* (184-647) contiene textos particularmente duros para este método hegeliano que reduce "por abstracción y por análisis, todas las cosas al estado de categoría lógica". Una cosa se vuelve un cuerpo, luego espacio, luego cantidad pura. "Uno no tiene más que hacer abstracción de todo carácter distintivo de los diferentes movimientos para llegar a un movimiento". Uno se imagina entonces encontrar en esta fórmula lógica del movimiento el método absoluto que explica a la vez el movimiento y las cosas. "En razón de estar todas las cosas reducidas a una categoría lógica, y todo movimiento, todo acto de producción al método, se sigue de ello que todo conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimiento, se reduce a una metafísica aplicada". El método hegeliano suprime pura y simplemente el contenido, reabsorbiéndolo en la forma abstracta, en el Espíritu y la Razón pura. ¿qué es entonces este método absoluto? La abstracción del movimiento ... la fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En plantearse, en oponerse, en componerse, en formularse como tesis, antítesis, o mejor aún en afirmarse, negarse, negar su negación". El movimiento dialéctico (el desdoblamiento de todo pensamiento en pensamientos contradictorios, en positivo y negativo, en sí o no, y la fusión de estos pensamientos) hace nacer grupos, series de pensamientos, en consecuencia, el método entero de Hegel. "Aplicad este método a las categorías de la economía política, tendréis la lógica y la metafísica de la economía política; en otros términos, tendréis las categorías económicas conocidas de todo el mundo, traducidas en un lenguaje poco conocido", lo que les da el aire de brotar frescamente de la cabeza del pensador, y de encadenarse y engendrarse por el solo movimiento dialéctico. Así, para Hegel, todo lo que sucedió, toda la filosofía de la historia "no es más que la historia de la filosofía, y de su misma filosofía". Él cree construir el mundo en el movimiento de su pensamiento, en tanto que no hace más que sistematizar y ordenar con su método abstractos pensamientos que todo el mundo tiene en su mente (*Miseria de la Filosofía*, II, 1ra. observación).

La dialéctica hegeliana parece entonces irremediablemente condenada. Las primeras exposiciones sobre temas económicos de Marx (y en especial Miseria de la Filosofía) se presentan como empíricas. La teoría de las contradicciones sociales en el Manifiesto de 1848 está más bien inspirada en el humanismo y la "alienación" en el sentido materialista del término que en la lógica hegeliana. La división de la sociedad en clases, la des-

igualdad social sólo puede ser abolida por aquellos cuya "privación" material y espiritual es tan profunda que no tienen nada que perder.

En esta época, por lo tanto, el materialismo dialéctico aún no existe. Uno de sus elementos esenciales, la dialéctica, ha sido expresamente rechazado. Sólo ha sido formulado el materialismo histórico, cuyo elemento económico, invocado como solución del problema humano, transforma y supera a la filosofía. En su esfuerzo por aprehender el contenido histórico, social, económico, humano y práctico Marx y Engels eliminaron el método formal. El movimiento de este contenido implica cierta dialéctica: oposición de las clases, de la propiedad y de la privación, superación de esta oposición. Pero esta dialéctica ya no está adherida a una estructura del devenir expresable en conceptos. Está concebida como dada prácticamente y verificada empíricamente.

En la misma época, la teoría económica de Marx no está por completo elaborada, y menos aún, sistematizada. Sólo han aparecido exposiciones fragmentarias y polémicas. Las categorías económicas son, para Marx, el resultado de una comprobación empírica.

Permanecen separadas unas de otras, todavía mal determinadas. (Miseria de la Filosofía confunde el trabajo y la fuerza de trabajo). La teoría de la plusvalía, de la superproducción y de las crisis (con sus consecuencias políticas) será elaborada sólo después de las crisis económicas de 1848 y 1875.

Será necesario esperar el año 1858 para descubrir la primera mención no peyorativa de la dialéctica hegeliana. "He hecho importantes descubrimientos, escribe Marx a Engels el 14 de enero de 1858. He tirado por la borda toda la teoría del beneficio tal como existía hasta ahora. En el método de elaboración tuve mucha suerte porque accidentalmente (Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que habían pertenecido a Bakunin y me los envió como regalo), he vuelto a hojear la Lógica de Hegel. Cuando llegue el tiempo de volver a ocuparme de esos trabajos, tendré gran deseo de hacer accesible al sentido común en dos o tres páginas impresas, el elemento racional del método descubierto y al mismo tiempo mistificado por Hegel": El 1 de febrero de 1858, Marx señala a Engels las pretensiones hegelianas de Lasalle. "Aprenderá a sus expensas que no es lo mismo conducir a una ciencia hasta el punto en que pueda ser expuesta dialécticamente, que aplicar un sistema abstracto y construido en su totalidad mediante la lógica".

Resulta de esta correspondencia que el método dialéctico fue reencontrado y rehabilitado por Marx, luego de sus trabajos preparatorios para la Crítica de la Economía Política y El Capital. La elaboración de las categorías económicas y de sus conexiones internas ha superado al empirismo, alcanzando el nivel del rigor científico, y tomado ahora la forma dialéctica.

Un importante artículo de Engels (aparecido en 1864 en el Pueblo de Bruselas) sobre la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, indica con precisión los dos elementos del pensamiento marxista plenamente desarrollado. La concepción materialista de la historia afirma que las condiciones de existencia de los hombres determinan su conciencia y que "a una cierta etapa de su desarrollo las fuerzas productivas materiales entran en conflicto con las relaciones de producción existentes ... De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran hasta ahora, esas relaciones de propiedad se transforman en obstáculos ... Una forma social no desaparece jamás antes de que sean desarro-

lladas todas las fuerzas productivas que puede contener; y no es substituida por relaciones superiores de producción hasta que las condiciones de existencia de estas relaciones no hayan sido incubadas en el seno de la vieja sociedad. Es por ello que la humanidad sólo se plantea problemas que puede resolver. . . (Textos del prefacio a la Contribución, recordados por Engels en el artículo mencionado).

El otro elemento del pensamiento marxista ha sido, prosigue Engels, la dialéctica hegeliana. Ella respondía "a un problema que, en sí, no tiene nada que ver con la economía política", a saber, el problema del método, en general. El método hegeliano era inutilizable bajo su forma especulativa. Partía de la idea, y se trataba de partir de hechos. Sin embargo, de todo el material lógico existente, era el único elemento valioso. Incluso bajo su forma idealista, el desarrollo de las ideas era paralelo al desarrollo de la historia. "Si las verdaderas relaciones de las cosas estaban invertidas y puestas cabeza abajo, su contenido no dejaba por ello de influir en filosofía ... Hegel fue el primero que se esforzó por mostrar en la historia un desarrollo, una ley interna... Marx fue el único capaz de sacar partido de la Lógica de Hegel..., de restablecer el método dialéctico desembarazado de su envoltura idealista en la forma simple mediante la cual se convierte en el modo preciso de desarrollo de las ideas. Consideramos la elaboración del método en que se basa la crítica de Marx de la economía política, como un resultado que cede apenas en importancia a la concepción materialista fundamental. El método dialéctico ha venido, pues, a agregarse al materialismo histórico y al análisis del contenido económico, cuando éste estuvo lo suficientemente desarrollado para permitir y para exigir una expresión científica rigurosa. Elaborado por primera vez bajo la forma idealista, en tanto que actividad del espíritu que toma conciencia del contenido y del devenir histórico; elaborado de nuevo partiendo de determinaciones económicas, el método dialéctico pierde la forma idealista y abstracta sin desaparecer. Por el contrario, se torna más coherente al unirse a un materialismo profundizado. Idealismo y materialismo están no solamente reunidos, sino transformados y superados en el materialismo dialéctico.

"Este método parte de las relaciones fundamentales más simples que reencontramos, de hecho, históricamente, es decir, las relaciones económicas (art. cit.). Este texto responde por anticipado a ciertos marxistas simplistas, así como a la mayor parte de los críticos del marxismo: las relaciones económicas no son las únicas relaciones; son las más simples, las que uno descubre como "momentos" de las relaciones complejas. Según la interpretación corriente, el materialismo dialéctico considera las ideas, las instituciones, las culturas la conciencia como una construcción superficial y sin relieve sobre una substancia económica, la única sólida. El verdadero materialismo es completamente diferente. Determina las relaciones prácticas inherentes a toda existencia humana organizada y las estudia en tanto que condiciones concretas de existencia de estilos de vida, de culturas. Las relaciones, momentos y categorías simples están implicadas histórica y metodológicamente en las determinaciones más ricas y complejas, pero no las agotan.

El contenido dado es siempre una totalidad concreta. Este contenido complejo de la vida y de la conciencia es la verdadera realidad que se trata de lograr y de elucidar. El materialismo dialéctico no es un economismo. Analiza las relaciones y luego las integra en el movimiento total. "El sólo hecho de que sean relaciones implica la existencia de dos elementos presentes. Cada uno de estos elementos es considerado en si mismo. De este examen surge el carácter de su relación mutua, de su acción y reacción recíprocas. Se

producirán antagonismos que exigen una solución... Examinaremos el carácter de ésta y veremos que ha sido obtenida por medio de la creación de una nueva relación, de la cual desarrollaremos los dos términos opuestos" (Engels, art. cit.).

Aunque Marx no prosiguió nunca su proyecto de una exposición de su metodología dialéctica y si bien él no empleó nunca las palabras "materialismo dialéctico" para designar su doctrina los elementos de su pensamiento son incontestablemente los que expresan estos términos.

Se comprende que haya acentuado con cierta "coquetería", como él mismo lo dice (en el prefacio a la 2a. edición de El Capital), la forma dialéctica de su exposición económica, luego de haber sido tan severo para con toda la "metafísica de la economía política".

Su método "no es sólo diferente por sus fundamentos del método hegeliano; en realidad es directamente lo contrario". Las ideas no son más que las cosas transpuestas y traducidas en la mente de los hombres. La dialéctica hegeliana debe ser invertida para que pueda ser descubierta bajo la envoltura mística su médula racional (Cf. El Capital, I, XLVII). La dialéctica es un "método de exposición". Marx toma esta palabra en un sentido demasiado fuerte. La "exposición" no es otra cosa que la reconstitución completa de lo concreto con su movimiento interno, no se trata de una simple yuxtaposición o de una organización externa de los resultados del análisis. Es necesario partir del contenido. El contenido tiene la primacía; es el ser real el que determina al pensamiento dialéctico. "El método de investigación tiene por objeto apropiarse en detalle de la materia, analizar sus diferentes formas de desarrollo, y descubrir sus leyes internas". El análisis determina entonces las relaciones y los momentos del contenido complejo. Seguidamente, sólo el movimiento de conjunto puede ser reconstituido y "expuesto". Cuando la vida del contenido se refleja en las ideas "uno puede imaginarse que tiene entre manos una construcción a priori. De un modo general "lo concreto es concreto porque es una síntesis de diversas determinaciones, la unidad de lo múltiple. En el pensamiento aparece como proceso de síntesis, como resultado y no como punto de partida, aunque es el verdadero punto de partida". (Introducción a la Crítica de la Economía Política).

El análisis de la realidad dada, desde el punto de vista de la economía política, llega a "relaciones generales abstractas"; división del trabajo, valor, dinero, etc. Si uno se atiene al análisis, se ha "volatilizado" la representación plena en determinaciones abstractas. Se ha perdido lo concreto que presuponen estas categorías económicas que no son más que "relaciones unilaterales abstractas de un todo concreto y viviente ya dado". Es necesario volver a hallar ese todo yendo de lo abstracto a lo concreto. La totalidad concreta es así la elaboración conceptual del contenido captado en la percepción y la representación; ella no es, como lo creía Hegel, el producto del concepto engendrándose a sí mismo por encima de la percepción y de la representación. "El todo, tal como se nos aparece en la mente como un todo mental, es un producto de esta mente pensante, que se apropia del mundo de la única forma posible para ella"; es decir, por el estudio científico. El dato real puede por lo tanto permanecer siempre presente como contenido y presuposición (Op. cit.).

Hegel distinguía las categorías, determinaciones del pensamiento en su relación inmediata con los objetos, con las intuiciones, observaciones y experiencias del concepto, cuya ciencia era para él la lógica. El concepto tenía, según Hegel, mucha más importan-

cia y veracidad que las categorías: la verdad de las categorías les venía del concepto, en tanto que retomadas en su movimiento, interno y sistemático. La dialéctica materialista da necesariamente un papel esencial a las categorías. Ellas poseen una verdad por sí mismas, sin tener necesidad de estar adheridas al concepto en general y a su desarrollo puramente lógico. Hay categorías específicamente económicas, resultantes de las relaciones del espíritu con el contenido, con el objeto económico. Los textos citados más arriba de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* consideran sin embargo las categorías como abstracciones. El análisis arribaría así a relaciones esenciales en el estudio del contenido considerado y que sin embargo carecerían de existencia y de verosimilitud fuera del todo.

Pero entonces, ¿cuál es la relación de la categoría con el todo y con el concepto de ese todo? ¿Hay una abstracción económica, resultante de la aplicación subjetiva de la reflexión a los hechos específicamente económicos? ¿Cómo reconstituir un todo concreto con elementos sin verdad y sin realidad?

Parece que entre los trabajos preparatorios a la *Crítica de la Economía Política* (1857 1859) y *El Capital* (1867) Marx profundizó nuevamente su concepción de la dialéctica. Las categorías son abstractas, en tanto que elementos obtenidos por el análisis del contenido actual y dado, en tanto que relaciones simples y generales implicadas en la realidad compleja. Pero no puede haber abstracción pura. Lo abstracto es al mismo tiempo concreto. Lo concreto es al mismo tiempo, y en cierto sentido, abstracto. No existe para nosotros más que lo abstracto concreto. Las categorías económicas tienen una realidad concreta y objetiva, y ello de dos maneras: históricamente (en tanto que momento de la realidad social) y actualmente (en tanto que elementos de la objetividad social). Y es con esta doble realidad que las categorías se encadenan y vuelven a entrar dialécticamente en el movimiento total del mundo.

Un objeto, un producto de la actividad práctica, responde a una necesidad práctica: tiene un valor de uso. En ciertas condiciones sociales (cuando existen técnicas suficientes, una producción que sobrepasa las necesidades inmediatas de los productores, medios de comunicación, etc.), el objeto entra en el intercambio. El acto de los productores que intercambian un objeto puede ser descrito de múltiples formas: psicológicamente, sociológicamente, económicamente. Para el economista esos productores confieren al producto sin darse cuenta una segunda existencia muy diferente de su materialidad. El objeto entra en nuevas relaciones sociales y contribuye a crearlas. Esta segunda existencia social es abstracta y sin embargo real. Sólo existe el objeto material por lo tanto, el valor del objeto se desdobla en valor de uso y valor de cambio. Estos dos aspectos del valor no se separan nunca completamente y sin embargo se diferencian y se oponen. En y por el intercambio, los productores cesan de estar aislados. Forman un nuevo conjunto social. El intercambio de mercancías tiende a poner fin a la economía patriarcal y natural. Este nuevo todo social funciona con relación a los individuos como un organismo superior. Les impone especialmente una división y una distribución del trabajo conforme al conjunto de las fuerzas productivas y de las necesidades sociales. Los productores y grupos de productores deben entonces trabajar en cada rama de la producción para la demanda social. Si la producción de un grupo determinado no corresponde a una demanda, o si la productividad de ese grupo cae exageradamente por debajo de la productividad social general, queda eliminado de modo automático por la competencia. La

sociedad distribuye entonces con cierta fatalidad brutal, ciega, su potencialidad de trabajo total entre las diferentes ramas de producción.

La ley del equilibrio de esta sociedad mercantil surge brutalmente de la contradicción general entre los productores, de su competencia. El proceso que ha desdoblado el valor en valor de uso y valor de cambio ha igualmente desdoblado el trabajo humano. Este es por una parte trabajo de individuos vivos, y por otra parte trabajo social. Los valores de uso, los trabajos de los individuos vivos, son cualitativos, heterogéneos. El valor de cambio y el trabajo social son cuantitativos.

Esta calidad y esta cantidad están ligadas pero son distintas, y se hallan en interacción la una sobre la otra. El valor de cambio se mide cuantitativamente: su medida específica es la moneda. El trabajo cuantitativo es un medio social en el cual desaparecen todos los caracteres cualitativos de los trabajos individuales, salvo uno, que es común a todos esos trabajos y que los vuelve comensurables y comparables: todo acto de producción necesita de un tiempo determinado. Los trabajos individuales entran en el medio social por el tiempo de trabajo que representan, por la duración objetiva y mensurable que exigen. Los tiempos de los trabajos individuales se totalizan: el conjunto de los tiempos de trabajo consagrado por la sociedad a su producción se confronta con el conjunto de los productos; se establece de esta forma un promedio social, el cual determina la productividad promedio de la sociedad en cuestión; por una especie de inversión, cada tiempo de trabajo individual y cada producto se evalúan ahora en tanto que valor de intercambio como un fragmento del tiempo de trabajo social promedio (es necesario no confundir el tiempo de trabajo social, homogéneo y abstracto, con el trabajo individual no calificado; este error es cometido por muchos críticos). Nadie calcula este promedio social. El mismo surge objetiva, espontánea y automáticamente, de la confrontación (reparto equitativo) de los trabajos individuales de los productores concurrentes. El valor de cambio de un producto (y la moneda es uno de esos productos) se mide por la cantidad de trabajo social que representa. El desdoblamiento del valor en valor de uso y valor de cambio se desarrolla entonces en una dialéctica compleja en la cual nos volvemos a encontrar con las grandes leyes descubiertas por Hegel: unidad de las contradicciones, transformación de la calidad en cantidad y de la cantidad en calidad...

El valor de uso es concreto. El valor de cambio primera categoría económica, la más simple de todas, obtenida por el análisis de lo concreto económico actual y punto de partida del movimiento de pensamiento que trata de reconstituir esta totalidad concreta es una abstracción. Y sin embargo es también concreto. Con su aparición, la historia entra en una nueva fase, y el desarrollo económico en un grado superior. El valor de cambio fue el punto de partida de un proceso eminentemente concreto: la economía de mercado, que aparece consecuencia cualitativa de un acrecentamiento cuantitativo cuando los productores de mercancías y los intercambios se hubieron multiplicado. Tan pronto como fue constituida, la categoría reaccionó contra sus condiciones, recompuso el pasado humano, determinó el porvenir, desempeñó el papel del destino. No es ni la suma mecánica, ni el resultado pasivo de las actividades individuales. Esas actividades la producen y la reproducen; pero la categoría es algo nuevo y necesario con relación al azar individual: domina ese azar y surge como el efecto promedio, global y estadísti-

co[6]. Los individuos parecían los únicos concretos. Y de repente, delante de ese objeto social, el mercado., con sus leyes inexorables al cual se sometieron y que les impuso la "fuerza de las cosas", los individuos no son más que abstracciones...

Y sin embargo, no existen más que relaciones vivientes entre individuos vivientes, actos y acontecimientos. Pero se entremezclan en un resultado global, en un promedio social. La Mercancía, una vez lanzada a la existencia implica y encierra las relaciones sociales entre hombres vivientes. Se desenvuelve sin embargo con sus leyes propias e impone sus consecuencias. Los hombres, ahora., son solamente puestos en relación por la intermediación de los productos, de las mercancías y del mercado, de la moneda y del dinero. Las relaciones humanas parecen no ser más que relaciones entre cosas. Sin embargo, no es del todo así. O mejor dicho ello no es más que parcialmente cierto. En realidad, las relaciones vivientes de los individuos en los grupos y de esos grupos entre ellos se manifiestan por esas relaciones entre las cosas: el intercambio de productos y las relaciones de dinero.

Recíprocamente esas relaciones entre cosas y cantidades abstractas no son más que la apariencia y la expresión de las relaciones humanas en un modo de producción determinado, en el cual los individuos (concurrentes) y los grupos (clases) entran en conflicto, en contradicción. Las relaciones inmediatas y directas de los individuos humanos están envueltas y suplantadas por relaciones mediatas y abstractas que las enmascaran. La objetividad de la mercancía y del mercado y del dinero es a la vez una apariencia y una realidad. Tiende a funcionar como una objetividad independiente de los hombres; los hombres (y más particularmente los economistas) llegan a creer en una realidad independiente de las relaciones objetivas en la abstracción mercancía y dinero. Llamo a ello el Fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo, desde que son producidos como mercancía y que en consecuencia es inseparable de la producción de mercancías" (El Cap. II 36).

El Fetichismo es a la vez un modo de existencia de la realidad social, un modo real de la conciencia y de la vida humana, y una apariencia, una ilusión de la actividad humana. El Fetichismo y la magia primitiva expresan la dominación de la naturaleza sobre los hombres y el poderío ilusorio de los hombres sobre la naturaleza. El fetichismo económico expresa la dominación sobre los hombres de sus productos, y el poderío ilusorio de los hombres sobre su propia organización y sus propias obras. En lugar de depender de una descripción etnográfica, el nuevo fetichismo y la vida fetichizada dependen de una teoría dialéctica de la objetividad y de la actividad creadora, de la apariencia y de la realidad, de lo concreto y de lo abstracto.

En primer lugar entonces, el valor de cambio tiene una realidad histórica. Ha sido la categoría dominante y esencial en épocas determinadas: en la antigüedad, en la Edad Media, en la economía de mercado. En la economía moderna es, en sí mismo, "antidiluviana", no es más que una abstracción, puesto que está superada. Sin embargo, sigue siendo la base. el "momento" fundamental perpetuamente reproducido. No sería posible la existencia de mercado mundial, ni capital comercial, industrial o financiero, sin el

[6] Sobre el determinismo y el azar, d. Hegel, Lógica Mayor, in, ,p. 2; Engels, Dial. Natur, p. 267.

intercambio perpetuo de mercancías. Y es en la sociedad moderna donde el comercio la compra y la venta ha tomado toda la extensión posible. De buen o mal grado, las actividades individuales se ejercen en esos cuadros, chocan con esos límites, contribuyen a la creación continua de la categoría fundamental.

En segundo lugar, el valor de cambio funda precisamente la objetividad del proceso económico, histórico, social, que ha dado por resultado el capitalismo moderno. Momento esencial de la historia económica, el valor de cambio ha acompañado el desarrollo de la producción y de las necesidades, el acrecentamiento de las relaciones humanas. Espontáneamente los hombres tienen de ello sólo una conciencia indirecta y mistificada. No reconocen no pueden hacerlo en el mercado su propia obra que se vuelve contra ellos, brutal y opresivamente. Creen en la absoluta objetividad, en la fatalidad ciega de los hechos sociales. La denominan destino o providencia. Para muchos hombres modernos y en particular para los economistas, las leyes del mercado son leyes "naturales" absolutas. Los objetos, los bienes, tienen la propiedad natural y absoluta de provenir el capital.

Estos hombres (economistas, legisladores) quieren por momentos reaccionar sobre esas leyes mediante procedimientos tomados más de la magia que de la ciencia: conferencias económicas, discursos, apelaciones a una misteriosa y providencial confianza...

Conocer los fenómenos económicos es, por el contrario, estudiar su proceso objetivo, substancial, pero al mismo tiempo destruir, negar, esta substancialidad absoluta, determinándola como una manifestación de la actividad práctica de los hombres, considerada como un todo (praxis). Porque el contenido real, y el movimiento de este contenido, consisten en relaciones vivientes de los hombres entre sí; los hombres pueden escapar a las fatalidades económicas. Pueden superar, después de haber tomado conciencia de ellas, la forma momentánea de sus relaciones; han resuelto siempre, y pueden aún hacerlo "por la vía práctica, por la energía práctica", las contradicciones de sus relaciones.

El estudio de los fenómenos económicos no es empírico; reposa sobre el movimiento dialéctico de las categorías. La categoría económica fundamental (el valor de cambio) se desarrolla, engendra por un movimiento interno las determinaciones nuevas: trabajo abstracto, dinero, capital. Cada determinación compleja sale dialécticamente de las precedentes. Cada categoría tiene un papel lógico y metodológico: toma su lugar en el conjunto explicativo que conduce a la reconstitución de la totalidad concreta dada, el mundo moderno. Corresponde también a una época y se pueden deducir los caracteres históricos generales del periodo en cuestión los cuadros de los acontecimientos y de las acciones a partir de la categoría esencial para la época considerada. La deducción teórica debe así concordar con la búsqueda empírica y específicamente histórica de documentos, testimonios y acontecimientos. Luego de la época de la economía de mercado, sobrevino la del capitalismo comercial, la del capitalismo industrial, la del capitalismo financiero. Cada una de estas épocas es una totalidad concreta; se entremezclan, se encadenan, se superan.

A cada categoría corresponde un nuevo grado de la objetividad económica, una objetividad a la vez más real y más aparente: más real, porque domina con mayor fuerza a los hombres vivos, y más falsa porque enmascara las relaciones vivas de los hombres me-

diante el despliegue del Fetichismo. Más aún que la mercancía, el dinero y el capital pesan desde afuera sobre las relaciones humanas, y sin embargo no son de ellas más que su expresión y su manifestación.

“En el capital productor de intereses, el fetiche automático se ha consumado; tenemos el dinero que produce dinero. No existe más el pasado, la relación social no es más que la relación de una cosa (dinero o mercancía) consigo misma,” escribirá Marx en la conclusión de las Teorías sobre la plusvalía (Estudios destinados a formar el último tomo de *El Capital*, recogidos después de su muerte y publicados en 1904).

El capital se presenta entonces ante las actividades humanas "como una condición objetiva, extraña, autónoma". Se convierte en "cierta cosa en donde la relación viviente se encuentra incluida, como real e irreal a la vez... Es la forma de su realidad. En esta forma se desarrolla, existe socialmente, produce sus consecuencias objetivas.

El proceso histórico y social tiene entonces dos aspectos inseparables. Por una parte, es crecimiento de fuerzas productivas, determinismo económico y histórico, objetividad brutal. Pero esta objetividad no es suficiente. No es la objetividad más alta: la de la actividad viviente del hombre, que produce conscientemente lo humano. No nos dejemos engañar como los fetichistas; no es más que una determinación unilateral. Lo más objetivo es al mismo tiempo lo más abstracto, la apariencia más irreal. Bajo otro aspecto igualmente valioso, igualmente verdadero el proceso social es la alienación del hombre viviente. La teoría económica del Fetichismo retoma, elevada a un nivel superior, explícita la teoría filosófica de la alienación y de la cosificación del individuo. Su actividad, el producto de su actividad, se presentan a él como otro, como su negación. El hombre actuante es el elemento positivo, fundado sobre sí mismo, de lo real y de la historia.

Fuera de él hay abstracciones. La actividad humana no puede alienarse más que en una substancia ficticia. Los hombres hacen su historia. La realidad histórica no puede ser más que una apariencia exterior a los hombres vivos, como una substancia histórica, económica o social, misterioso sujeto del devenir. El verdadero sujeto del devenir es el hombre viviente. Pero alrededor de él, por encima de él, las abstracciones toman una existencia extraña, una misteriosa eficacia; los Fetiches reinan sobre él.

Marx comenzó sus grandes estudios económicos mediante una "crítica de la economía política". Si se quiere comprender su pensamiento profundo, esta palabra "crítica" debe ser tomada en todo su sentido. La economía política debe ser criticada y superada, como la religión. El misterio social es de naturaleza fetichista y religiosa. La economía política es una triple alienación del hombre: en los errores de los economistas, que toman por categorías eternas y leyes naturales los resultados momentáneos de las relaciones humanas, en tanto que ciencia de un objeto substancial exterior a los hombres, en tanto que realidad y destino económico. Esta alienación es real; arrastra a los hombres vivos; pero no es más que su manifestación, su apariencia externa, su esencia alienada. Puesto que las relaciones humanas son contradictorias (es decir, puesto que los hombres están divididos en clases) la solución de esta contradicción aparece y se despliega como una cosa externa, escapando a la actividad y a la conciencia: mecanismos económicos, Estados e instituciones, ideologías.

"Es necesario desgarrar el velo de la vida substancial" había escrito Hegel; Marx debía cumplir ese programa. La alienación substancial, la cosificación, niega a los hombres vivos. Pero ellos la niegan a su vez. El conocimiento y la acción disipan las pesadas nubes del fetichismo y superan las condiciones que le dieron origen. El marxismo está bien lejos de afirmar que la única realidad es económica y que hay una fatalidad económica absoluta. Afirma, por el contrario, que el destino económico es relativo y provisional, que está destinado a ser superado, una vez que los hombres hayan tomado conciencia de sus posibilidades, y que esa superación será el acto esencial, infinitamente creador, de nuestra época.

El proceso histórico, este abstracto concreto, se desarrolla contradictoriamente. La simple separación del valor de cambio y del valor de uso separa la producción y el consumo; esos dos elementos del proceso económico divergirán hasta entrar en contradicción.

El desdoblamiento del valor es la condición más inmediata y más simple de las crisis económicas; plantea ya su posibilidad. El modo de producción capitalista es particularmente contradictoria, por "su tendencia al desarrollo absoluto de las fuerzas productivas, tendencia siempre en conflicto con las condiciones específicas de la producción en las cuales se introduce el capital". (El Cap., ni, 240). La crisis económica manifiesta esta contradicción entre la potencialidad productiva (la superproducción relativa) y el poder de consumo, entre el modo de producción y las condiciones sociales de la producción. "El momento de la crisis ha llegado cuando se acentúa el antagonismo y la contradicción entre las relaciones de distribución y las fuerzas productivas". La crisis económica es dialéctica. Arriba "normalmente" a una destrucción de las fuerzas productivas, hombres y cosas.

Restablece así, luego de un período más o menos largo de desvastación y estragos, la proporción entre el poder de consumo y el poder de producción. Entonces solamente pueden volver a comenzar la animación económica, la reproducción ampliada y la acumulación del capital. Al mismo tiempo que la contradicción interna de esta sociedad dominada por la propiedad privada de los grandes medios de producción, la crisis económica expresa así su unidad interna. Restablece automática y brutalmente el equilibrio. Es por lo tanto normal y normalizadora en este sistema. Representa la "fuerza de las cosas" que le es propia; periódicamente siempre más larga y más profunda aparece como una catástrofe natural en apariencia; purga y salva a este sistema, al mismo tiempo que lo conmociona. No es la crisis económica la que destruirá el sistema, sino la voluntad de los hombres...

Las condiciones sociales actuales se caracterizan por un retorno dialéctico de la propiedad. En su origen, este derecho estaba fundado en el trabajo personal, en la apropiación del producto de este trabajo. Aparece hoy como el derecho para aquellos que detentan los medios de producción, de apropiarse de la plusvalía, es decir, del tiempo de trabajo no pagado. La propiedad actual es la negación de la propiedad privada individual fundada en el trabajo personal. Pero engendra necesariamente su propia negación la negación de la negación que "no restablece la propiedad privada del trabajador, sino la propiedad individual fundada sobre las conquistas de la era capitalista: la cooperación y la posesión colectiva de los medios de producción producidos por el trabajo mismo" (El Cap., 1, 691).

Subjetivamente, el hombre actuante, el individuo natural y objetivo, atraviesa un proceso contradictorio. La alienación no es una ilusión fija y permanente. El individuo se aliena, pero en su desarrollo. La alienación es la objetivación ilusoria y real a la vez de una actividad objetiva y existente ella misma. Es un momento en el desarrollo de esta actividad, en el poderío y la conciencia creciente de los hombres. El individuo viviente está librado a potencias externas pero que no son sus potencias, su contenido objetivo. Elevándose por sobre su exterioridad, integrándolas, alcanzará su plena expansión. Riqueza y privación conciencia religiosa y mala conciencia terrestre, cultura abstracta e incultura. Estado político y opresión práctica* han sido y son todavía contradicciones esenciales que desgarran la realidad humana. Y sin embargo la riqueza es buena en sí misma; la abundancia de bienes y de deseos da plenitud a la existencia el Estado es una potencia organizadora; la cultura es la más alta forma de conciencia y de vida.

Los fetiches tienen un contenido. El Fetichismo se dirige a la forma; superarlo significa discriminar la forma del contenido, superar su contradicción y reintegrar el contenido dentro de la vida concreta de los hombres. Es necesario reintegrar en la libre asociación de los individuos libres y conscientes de su contenido social el goce de las riquezas, la potencia organizadora, la cultura, el sentido de la comunidad.

## Unidad de la doctrina

La publicación reciente del *Manuscrito de 1844* y de *La ideología alemana* ha arrojado una nueva luz sobre el pensamiento marxista, sobre su formación y sus fines.

Los textos en cuestión no nos han revelado el humanismo de Marx, ya conocido por la Sagrada Familia, por la Cuestión Judía y la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Muestran cómo el desarrollo de su pensamiento la teoría económica no ha destruido sino más bien explicitado y enriquecido el humanismo concreto.

El materialismo dialéctico está formado y se ha desarrollado dialécticamente. Partiendo de la lógica hegeliana, el pensamiento marxista negó primeramente esta lógica en nombre del materialismo, es decir, de un empirismo consecuente. El descubrimiento del hombre carnal y natural (material) fue el primer momento de este desarrollo, parecía compatible con la idea hegeliana, con el método absoluto, constructivo de su objeto abstracto. Y sin embargo este humanismo superó el materialismo del siglo XVIII, fundado en los primeros resultados de las ciencias de la naturaleza; implicaba la teoría hegeliana de la alienación; daba a la alienación un alcance decisivo atribuyéndole a la vez un lado bueno y un lado malo, determinándola como un proceso creador. La teoría de la alienación, en el Manuscrito de 1844, permanece más cercana del racionalismo hegeliano que del naturalismo de Feuerbach. Exige, sin embargo, la superación de la filosofía especulativa, en nombre de la acción y de la práctica; la práctica está concebida como comienzo y como fin, como origen de todo pensamiento y fuente de toda solución, como relación fundamental del hombre viviente con la naturaleza y con su propia naturaleza. El estudio crítico de la economía (cuya importancia fue concebida en primer lugar por Engels) viene entonces a integrarse naturalmente al humanismo, en tanto que análisis de la práctica social, es decir, de las relaciones concretas de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Los problemas humanos mas urgentes se determinan como problemas

económicos, solicitando soluciones prácticas, es decir, políticas: en razón de ser la política la instancia suprema de la práctica social, el único medio de la acción consciente sobre las relaciones sociales.

La profundización del humanismo desprende pronto los elementos de dialéctica que contenía: dialéctica de las contradicciones históricas y de las categorías económicas, dialéctica de la "cosificación" o alienación. El materialismo histórico, en tanto que ciencia de la economía, se integra con el método dialéctico. Elevado por ello a un nivel superior, aparece como la aplicación a un dominio específico del método general: la dialéctica científica.

La dialéctica, luego de haber sido negada por Marx, se añade al materialismo profundizado. Ella misma ha sido desprendida de su forma momentánea y congelada, el hegelianismo. Ha cesado de ser el método absoluto, independiente del objeto, para devenir el método científico de explotación y de exposición del objeto. Encuentra su verdad uniéndose al contenido real.

En otros términos:

1) La dialéctica materialista confiere expresamente la primacía al contenido. La primacía del contenido sobre la forma no es entonces más que una definición del materialismo; el materialismo afirma esencialmente que el ser (descubierto y experimentado como contenido, sin que se pretenda definirlo a priori y aprisionarlo) determina al pensamiento;

2) La dialéctica materialista es un análisis del movimiento de este contenido, y una reconstrucción del movimiento total. Es así un método de análisis para cada grado y para cada totalidad concreta, para cada situación histórica original. Al mismo tiempo, es un método sintético que se da por tarea la comprensión del movimiento total. No arriba a axiomas, a constancias o permanencias, o a simples analogías, sino a leyes de desarrollo;

3) El método dialéctico de este modo comprendido construye así el objeto histórico y sociológico, situando y determinado al mismo tiempo su objetividad específica. Una objetividad grosera de la historia sería inaccesible, trascendente al pensamiento individual, al concepto y al discurso; tendría un carácter fatal y aplastante; se dejaría describir indefinidamente sin que se pudiera entrever el análisis explicativo y la eficacia. Recíprocamente, no hay ciencia sin objeto y sin objetividad; toda teoría histórica y sociológica que quiere ser una ciencia debe establecer la realidad de su objeto y definir el método que permita abordar a este objeto.

El materialismo dialéctico responde a esta doble exigencia del pensamiento científico. Establece la objetividad económica sin hipostasiarla; sitúa la realidad objetiva de la historia pero ya la supera, en tanto que realidad independiente de los hombres. Hace así entrar a los hombres vivos, las acciones, los intereses, y las finalidades y los designios generosos, los sucesos y los acasos en la trama y la estructura inteligible del devenir. Analiza una totalidad coherente y sin embargo multilateral y dramática.

¿No es entonces a la vez una ciencia y una filosofía, un análisis causal y una visión general, un saber y una actitud vital, una toma de conciencia del mundo dado y una volun-

tad de transformación de este mundo, sin que uno de esos caracteres sea exclusivo del otro?

El movimiento y el contenido interno de la dialéctica hegeliana es decir, del racionalismo y del idealismo son retomados en el materialismo dialéctico. Es, en un sentido, más hegeliano que el hegelianismo. En la dialéctica especulativa subsistía una pluralidad de significaciones, posiblemente incluso una incompatibilidad entre esos diferentes sentidos de la dialéctica. La dialéctica en tanto que método de análisis del contenido excluía la dialéctica en tanto que construcción a priori; y sus acepciones se acordaban mal con la teoría de la alienación. Al proponer un objeto total y a priori (el saber absoluto, el sistema) Hegel iba contra el contenido, contra el devenir, la subjetividad y la negatividad vivientes.

El materialismo dialéctico restablece la unidad interna del pensamiento dialéctico. Disuelve las determinaciones estáticas atribuidas por Hegel a la Idea, al saber, a la religión y al Estado. Rechaza toda construcción especulativa, toda síntesis metafísica. Las diferentes acepciones de la dialéctica se vuelven entonces no solamente compatibles sino también complementarias. El método dialéctico es el resumen del estudio del desarrollo histórico: la más alta conciencia que el hombre real puede tomar de su formación, de su desarrollo y de su contenido viviente.

Categorías y conceptos son elaboraciones del contenido real, abreviaciones de la masa infinita de las particularidades de la existencia concreta. El método es así la expresión del devenir en general y de las leyes universales de todo desarrollo; estas leyes son abstractas en sí mismas, pero se encuentran bajo formas específicas en todos los contenidos concretos. El método parte del encadenamiento lógico de las categorías fundamentales, encadenamiento por el cual se descubre el devenir del cual son la expresión compendiada. Este método permite el análisis de las particularidades y situaciones específicas, de los dominios y de los contenidos concretos originales.

Se torna método guía por la transformación de un mundo en el cual la forma (económica, social, política, ideológica) no es adecuada al contenido (a la potencialidad real y posible del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias obras) pero entra en contradicción con él.

El Tercer Término es entonces la solución práctica a los problemas planteados por la vida, a los conflictos y contradicciones nacidos de la práctica y experimentados prácticamente. La superación se sitúa en el movimiento de la acción, no en el tiempo puro del espíritu filosófico. Ahí donde existe conflicto puede pero ello no es fatal aparecer una solución que transforme los términos y ponga fin al conflicto al superarlos. Corresponde al análisis determinar esta solución, a la experiencia desligarla, a la acción realizarla. A veces no existe solución: ningún grupo social fue capaz de poner fin a las contradicciones económico políticas del mundo romano decadente...

La relación de los contradictorios deja entonces de ser una relación estática, definida lógicamente y reencontrada en seguida en las cosas, o negada en nombre de un absoluto trascendente. Se convierte en una relación viviente, experimentada en la existencia. Muchas de las ilustraciones hegelianas de la determinación reciproca de los contradictorios (summun jus, summa injuria, la ruta hacia el Este y también la ruta hacia el Oeste, etc.)

se vuelven insuficiente. Los términos en presencia son energías, actos. La unidad de los contradictorios no es solamente interpenetración conceptual, escisión interna; es lucha, relación dramática de energías que son sólo las unas por las otras y que no pueden existir más que las unas contra las otras. Es así con el amo y el esclavo; o mejor aún, si se quiere, con las especies animales. La lucha es una relación trágica, en la cual los contradictorios se producen y se sostienen mutuamente, hasta el triunfo de uno de ellos y la superación, o hasta la ruina reciproca.

La contradicción, tomada en toda su objetividad, es movimiento; la relación lógica no es más que la expresión abstracta. La superación es acción y vida, victoria de una de las fuerzas que sobrepasa a la otra transformándola, transformándose a sí misma, elevando el contenido a un nivel más alto.

El problema humano y más precisamente el problema de la sociedad moderna, del "misterio social" y de su superación es central para el materialismo dialéctico, que apareció a su hora, en esta sociedad, como expresión científica de su realidad, de sus contradicciones multiformes, de las posibilidades que aquélla contiene. Sin embargo, para esclarecer la sociedad industrial moderna, el análisis debió remontarse a sociedades más antiguas; las determina en su relación con la totalidad concreta actualmente dada, en tanto que totalidades originales superadas, es decir, en la única realidad histórica concebible y determinable. Bajo formas específicas descubre en el pasado ciertas relaciones (como por ejemplo la relación del Amo y del Esclavo, denominada por Marx "explotación del hombre por el hombre") o aun ciertos tipos de pensamiento y de existencia social, como el Fetichismo.

El dominio del materialismo dialéctico no puede entonces limitarse a lo actual. Se extiende a toda la sociología. Pero la naturaleza misma no existe para nosotros sino como contenido, en la experiencia y la práctica humana. El análisis dialéctico es valioso para todo contenido; expresa la conexión de los elementos y momentos de todo devenir. Puede por lo tanto, al integrarse los conocimientos experimentales (físicos, biológicos, etc.) y al ser verificado por ellos, descubrir incluso en la naturaleza de la cantidad y de la calidad, transformaciones de cantidad en calidad, acciones recíprocas, polaridades y discontinuidades, devenir complejo pero analizable.

Las ciencias de la Natuarleza son específicas. Reconocen y estudian como tales las polaridades y oposiciones naturales, físicas, biológicas, etc. Utilizan la "astucia del concepto" para estudiar y modificar las cualidades por mediación de las cantidades, sin sobrepasar nunca esas oposiciones. La ciencia social examina, por el contrario, las oposiciones para sobrepasarlas. Las ciencias de la Naturaleza y las ciencias sociales son creadoras específicamente, cada una de ellas con su método y sus fines.

Sin embargo, las leyes de la realidad humana no pueden ser absolutamente diferentes de las leyes de la Naturaleza. El encadenamiento dialéctico de las categorías fundamentales puede entonces tener una verdad universal. Marx no está comprometido en esta vía (como en la aplicación económica del método dialéctico) sino con mucha prudencia. Sin embargo El Capital (Cf. 1, 257) indica esta extensión, en el pensamiento marxista, de la dialéctica concreta a la Naturaleza, extensión proseguida por Engels en Dialéctica de la Naturaleza. La correspondencia de esta época (1871- 221 1874) muestra que la tentativa de Engels fue seguida de cerca y aprobada por Marx. El materialismo dialéctico se uni-

versaliza así y toma su amplitud filosófica: deviene una concepción general del mundo, una "WeItanchauung", una filosofía renovada, por lo tanto.

La interdependencia universal (Zusammenhang) no es, para el dialéctico materialista, una mezcla sin forma, un caos sin estructura. Sólo la decadencia del pensamiento especulativo después de Hegel disoció las determinaciones y depreció los elementos estructurales del devenir: la cantidad, la discontinuidad, la nada relativa. El materialismo dialéctico evita al pensamiento humano esas recaídas en la confusión y la unilateralidad. La totalidad del mundo, el infinito finito de la Naturaleza, tiene una estructura determinable y su movimiento se nos vuelve inteligible sin que sea necesario atribuirlo a un espíritu ordenador.

El orden y la estructura surgen de la acción recíproca, del conjunto de los conflictos Y de las soluciones, de las destrucciones y de las creaciones, de las superaciones y de las eliminaciones, de los acasos y de las necesidades, de las confusiones y de las involuciones. El orden surge del devenir; la estructura del movimiento no es distinta del movimiento; los desórdenes relativos preparan un orden nuevo y lo manifiestan...

Toda realidad es una totalidad, una y múltiple, dispersa y coherente, abierta sobre su porvenir, es decir, sobre su fin. Entre los "momentos", no puede existir ni una finalidad puramente externa ni una finalidad puramente interna, ni una armonía, ni choques mecánicos. Elementos de una totalidad, superados y mantenidos en ella, limitados los unos por los otros y sin embargo determinados recíprocamente, son los "fines" unos de otros.

Existen fines sin finalidad. Cada momento envuelve otros momentos, aspectos o elementos venidos de su pasado. La realidad desborda así el pensamiento; nos obliga a profundizar siempre, y sobre todo a revisar y profundizar siempre, nuestros principios de finalidad, de causalidad, de identidad. El ser determina nuestra conciencia del ser; y el ser de nuestro pensamiento determina nuestra reflexión sobre nuestro pensamiento.

La realidad es Naturaleza, contenido dado, aprehensible sin embargo en su infinita riqueza por el pensamiento que progresa, apoyado en la praxis, y deviene de más en más penetrante y sutil, y tiende hacia un límite matemático (hacia el cual uno se aproxima

siempre sin alcanzarlo nunca), hacia el conocimiento absoluto, la Idea.

La dialéctica, lejos de ser un movimiento interior del espíritu, es real ante el espíritu, en el ser. Se impone al espíritu. Analizamos primero el movimiento más simple y más abstracto, el del pensamiento más pobre; descubrimos de ese modo las categorías más generales y su encadenamiento. Nos es necesario seguidamente añadir este movimiento al movimiento concreto, al contenido dado tomamos entonces conciencia del hecho de que el movimiento del contenido y del ser se elucida para nosotros en las leyes dialécticas.

Las contradicciones en el pensamiento no provienen solamente del pensamiento, de su impotencia o de su incoherencia definitivas; vienen también del contenido. Su encadenamiento tiende hacia la expresión del movimiento total del contenido y lo eleva al nivel de la conciencia y de la reflexión.

El saber no puede ser considerado como cerrado por la lógica dialéctica. Por el contrario: la investigación debe recibir de ella un impulso nuevo. La dialéctica, movimiento de pensamiento, no es verdadera sino en un pensamiento en movimiento. Bajo la forma de

teoría general del devenir y de sus leyes, o de teoría del conocimiento, o de lógica concreta, el materialismo dialéctico no puede ser más que un instrumento de investigación y de acción, jamás un dogma. El no define nunca: sitúa los dos elementos de la existencia humana: el ser, la conciencia. Los jerarquiza; el ser (la naturaleza) tiene la prioridad, pero la conciencia tiene para el hombre la primacía; lo que apareció en el tiempo puede ser erigido, por el hombre y para el hombre, en valor superior.

En tanto que doctrina, el materialismo dialéctico no puede de antemano ser encerrado en una definición exhaustiva. Se definió negativamente, oponiéndose a las doctrinas que limitan, desde adentro y desde afuera, la existencia humana, ya sea subordinándola a una existencia externa, ya sea reduciéndola aun elemento unilateral o a una experiencia parcial concebida como privilegiada y definitiva. El materialismo dialéctico afirma que la adecuación del pensamiento y del ser no puede reducirse a un pensamiento, sino que debe ser alcanzada concretamente, es decir, en la vida y como potencialidad concreta del pensamiento sobre el ser. El pensamiento dialéctico no ha cesado nunca de desarrollarse y de aparecer bajo nuevos aspectos: en el curso de la vida y en la obra de Marx y de Engels y luego de ellos.[7]

Toda verdad es relativa a una etapa del análisis y del pensamiento, a un contenido social. No guarda su verdad más que siendo superada. Es necesario sin cesar y a la vez profundizar la conciencia del contenido y extender el contenido. En el pasado como en el presente, la limitación de todo conocimiento provino de la limitación del contenido y de la forma social. Toda doctrina, incluido el materialismo dialéctico, depende de esta limitación, que no es del pensamiento humano en general, sino del momento actual del hombre. El pensamiento, en el momento en que se vuelve conciencia de su naturaleza dialéctica, debe precisamente discriminación la mayor atención aquello que en el movimiento dialéctico de las ideas proviene del contenido real, y lo que proviene de la forma actual del pensamiento. La exposición del materialismo dialéctico no pretende poner fin al progreso del conocimiento y presentar una totalidad cerrada de la cual todos los sistemas anteriores no hubieran sido más que expresiones inadecuadas.

Sin embargo, con la toma de conciencia moderna de la potencialidad humana y del problema del hombre, la limitación del pensamiento cambia de carácter. Ninguna expresión del materialismo dialéctico puede ser definitiva; pero en lugar de ser incompatibles y de combatirse, esas expresiones podrán posiblemente integrarse en una totalidad abierta, en vías de continua superación, y ello en la misma medida en que expresen las soluciones a los problemas que se le plantean al hombre concreto.

La resolución de una realidad determinada con el movimiento total toma humanamente la forma de un problema. Hay problema cuando el devenir arrastra al pensamiento y a la actividad, los orienta obligándolos a tomar en cuenta elementos nuevos: en el momento en que la solución tiende, por así decir, a entrar en la realidad, y reclama la conciencia y la acción realizadoras. En este sentido la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver. La resolución de las contradicciones en la superación adquiere así todo su sentido práctico.

---

[7] Cf. Cuadernos filosóficos, de Lenin.

La solución el Tercer Término no es tarea del espíritu. Nada reemplaza al contacto práctico con las cosas, ni la cooperación efectiva con los movimientos y las exigencias del contenido. La energía creadora se prolonga y se manifiesta humanamente en y por la praxis, es decir, la actividad total de los hombres, acción y pensamiento, trabajo material y conocimiento. La praxis es doblemente creadora: de contacto con realidades, por lo tanto de conocimiento, y de invención, de descubrimiento.

El materialismo dialéctico busca superar las doctrinas que reducen la actividad del espíritu al conocimiento de lo consumado, o que le proponen lanzarse al vacío del descubrimiento místico. Experiencia y razón, inteligencia e intuición, conocimiento y creación, no pueden oponerse más que desde un punto de vista unilateral.

La praxis es el punto de partida y el de llegada del materialismo dialéctico. Esta palabra designa filosóficamente lo que el sentido común llama: "la vida real," esta vida que es a la vez más prosaica y más dramática que la del espíritu especulativo. La finalidad del materialismo dialéctico no es otra que la expresión lúcida de la praxis, del contenido real de la vida, y correlativamente, la Transformación de la praxis actual en una práctica social consciente, coherente y libre. La finalidad teórica y la finalidad práctica, el conocimiento y la acción creadora son inseparables.

En Hegel, los momentos inferiores coexistían con los momentos superiores, en la eternidad de la idea y del sistema. El tiempo, la historia, la libertad, devenían así irreales, se dejaban disponer en un cuadro en el cual entraban todas las formas establecidas del derecho, de las costumbres, de la conciencia. En el materialismo dialéctico el carácter positivo y dinámico de la negativa es más profundo. Triunfo luego de un conflicto, el Tercer Término transforma reasumiéndolo el contenido de la contradicción; no tiene la solemnidad conservadora de la síntesis hegeliana. Así solamente puede haber ahí movimiento real, historia dramática y acción, creación y desarrollo, liberación y libertad.

El esquema rectilíneo del devenir es demasiado simple; el esquema triangular hegeliano demasiado mecánico. En el materialismo dialéctico la representación estática del tiempo es reemplazada por una noción viviente y directamente probada de la sucesión, de la acción que elimina y crea. El hombre puede así asignarse con toda lucidez una finalidad que sea superación y expansión.

En Hegel, en fin, la idea y el espíritu no parecen producirse sino porque ya existen. La historia toma el aspecto de una broma de mal gusto. Al cabo del devenir es entonces sólo repetición, apariencia absurda. Los sufrimientos y desdichas de la conciencia tienen una acción ritual y mágica que hará descender entre nosotros al Espíritu absoluto. Pero este espíritu hegeliano permanece siempre singularmente narcisista, solitario. Recubre con su autocontemplación a los seres concretos y al movimiento dramático del mundo.

Luego del materialismo dialéctico los hombres pueden y deben proponerse una solución total. El Hombre no existe de antemano, metafísicamente. La partida no está ganada: los hombres pueden perderlo todo. La superación no es nunca fatal. . . Pero es precisamente de ese modo que el problema del Hombre y del Espíritu toma una significación trágica e infinita; y que aquellos que presienten esta significación dejan la soledad para entrar en una auténtica comunidad espiritual.

## CAPITULO II

## LA PRODUCCION DEL HOMBRE

"En tanto que ser natural, el hombre está dado", dice el Manuscrito de 1844. En el punto de partida de su "producción", se encuentra entonces la naturaleza biológica y material, con todo lo que encubre de desconocido y trágico. Transformada, pero presente, esta naturaleza aparecerá sin cesar en el contenido de la vida humana. La naturaleza, es decir, el ser, puede explorarse y expresarse poética, plástica o científicamente. Una definición de la naturaleza volvería inútil tanto al arte como a la ciencia y suprimiría a la vez su autonomía, y su movimiento no sería más que una abstracción metafísica. La conciencia moderna comienza apenas a presentir la profundidad del "querer vivir" natural, sus contrastes y sus ambivalencias: su mezcla íntima de agresividad y simpatía, sus fuerzas tumultuosas y sus apaciguamientos, sus furores destructores y su alegría. ¿Qué ocultan, qué significan esas energías biológicas que la Razón debe organizar y pacificar sin perderlas? Encierran, quizá, como lo han querido Hegel y los embriologistas, todo el pasado de la vida orgánica; sin duda transforman también profundamente sus elementos inorgánicos y orgánicos; los instintos humanos no son más, exactamente, los correspondientes instintos de los animales. Nuestras energías biológicas no pueden ser determinadas por el solo pasado de la especie, sino también por el porvenir que ellas comprenden. El Hombre fue ante todo, una posibilidad biológica, si bien esta posibilidad pudo devenir actualidad por una larga lucha, en la cual el Hombre asume la creciente responsabilidad de su ser. Su actividad se vuelve poderío, voluntad. Gana dolorosamente la conciencia. Se convierte, en tanto que conocimiento y en tanto que existencia carnal, en la Idea viviente de la naturaleza; pero no deja de pertenecer a esta naturaleza; sus energías caen en las de la naturaleza, en ella se renuevan y se pierden. Posiblemente esas energías sean un refinamiento y, al mismo tiempo y en cierto modo, un agotamiento de las energías fundamentales. El devenir es multiforme: evolución, revolución, involución, declinación por una parte, ascensión por la otra ...

El papel del pensamiento filosófico es eliminar las explicaciones prematuras, las posiciones limitativas que impedirían la penetración y la apropiación de ese temible contenido de nuestro ser. Podemos solamente decir que la Naturaleza no es inerte, y que no es un "alma" o un espíritu ya reales; que es necesario no representársela como exterioridad grosera u objeto (o conjunto de objetos), o como interioridad pura o sujeto (o conjunto de sujetos) porque el objeto y el sujeto nacen y aparecen presuponiendo la naturaleza.

La mejor representación que podemos hacernos de la naturaleza "en sí", fuera de nosotros, es sin duda negativa: la Naturaleza es indiferente lo que no quiere decir hostil y brutalmente extraña, sino más bien indiferenciada con relación al objeto y al sujeto de nuestra experiencia.

En tanto que ser natural, el hombre contiene una multiplicidad de instintos, de tendencias, de fuerzas vitales. Como tal, es pasivo y limitado. La necesidad objetiva de un ser carnal y natural requiere un objeto igualmente natural. En tanto que tales los objetos de los instintos naturales del hombre (el hambre, el instinto sexual) están fuera de él y son

independientes de él. El depende de ellos. Su necesidad, su fuerza vital, se transforman así en impotencia y privación.

La relación del *ser* con el *ser otro* está así dada en la naturaleza y experimentada "existencialmente" por el hombre natural, como exterioridad y dependencia. Al mismo tiempo que tiene otros seres por objeto, este hombre es objeto para otros seres. Es a la vez sujeto y objeto opuestos pero inseparables: sujeto sensible, dado objetivamente en el organismo y en la conciencia biológica elemental, encerrando así una relación con otros seres que son para él los objetos de su deseo, pero que en sí mismos son sujetos, objeto sensible para esos seres. El hecho de ser así objeto expone al hombre natural a las acometidas y las agresiones de los otros seres vivientes. Sin embargo, un ser que no fuera objetivo sería un absurdo (un "Unding", dice el Manuscrito de 1844). Estaría solo, padeciendo una insoportable soledad metafísica.

Se deja de estar solo no cuando se está con otro, sino cuando se es uno mismo otro: otra realidad que uno para uno mismo, otra realidad que el objeto para él. Una reunión de sujetos puros (de mónadas) no los libraría de su soledad. Un ser que no es el objeto de un deseo para otro ser, carece de existencia determinable. "Desde que yo tengo un objeto, ese ser me tiene por objeto" (Id.).

El ser natural tiene entonces su naturaleza fuera de él; es así que participa de la naturaleza. En esta experiencia fundamental, la naturaleza se determina para nosotros como exterioridad de los elementos; pero, como lo decía Hegel, lo más exterior es al mismo tiempo lo más interior. Los seres naturales están estrechamente unidos y dependen unos de los otros en su misma exterioridad, en su lucha los unos contra los otros.

En tanto que tal, el hombre natural es pasivo. En tanto que sintiendo su pasividad, es decir, el impulso de su deseo y la impotencia de su deseo, se vuelve apasionado. La pasión, dice Marx, es una fuerza esencial del hombre que tiende hacia su objeto". La pasión se halla así situada; no puede ser condenada por la razón, puesto que el apasionado extrae sus fuerzas de las energías más profundas de la naturaleza; y sin embargo la pasión como tal no debe ser más que la base y el punto de partida de la potencia, la potencia no depende más del objeto; domina y contiene su objeto: la objetividad de la naturaleza no es más que su límite y su fin. Pues el hombre no es solamente ser de la naturaleza. Es también humano. En y por el hombre, la naturaleza se separa, se opone a sí misma, entra consigo misma en una lucha más profunda que todos esos contrastes precedentes, que todas las luchas de los individuos y de las especies biológicas.

El hombre, ser de la naturaleza se vuelve contra ella, lucha contra ella. Para él, ella es la fuente oral y la madre; y sin embargo, no es más que la materia dada de su acción; ella es incluso en tanto que naturaleza externa su muerte y su tumba. Esta otra experiencia "existencial", para emplear un término contemporáneo, es igualmente fundamental. Los objetos humanos no son más los objetos inmediatos naturales. Los sentimientos específicamente humanos, tales como se manifiestan objetivamente, no son más la objetividad humananatural, la necesidad brutal, la sensibilidad inmediata. La naturaleza deja de estar presente inmediatamente y adecuadamente al hombre.

Como todo ser natural el hombre debe nacer. Su historia es el acto de su nacimiento, si la infancia en la naturaleza, y sin embargo fuera de ella y contra ella. En el curso de esta historia, el hombre se erige por encima de la naturaleza y poco a poco la domina.

"La historia es la historia natural del hombre", dice Marx; pero este nacimiento es una

superación y una superación de más en más consciente. El hombre activo modifica la naturaleza en torno de él y en él mismo. Crea su propia naturaleza, actuando sobre la naturaleza. Se supera en la naturaleza y la supera en él. Modificándola según sus necesidades se modifica en su actividad y se crea nuevas necesidades. Se forma y se aprehende como potencia que crea objetos, "productos". Progresa resolviendo activamente los problemas planteados por su propia acción.

“La negatividad del objeto y su superación tienen así una significación positiva". Objeto y sujeto son igualmente positivos y objetivos. Es para alcanzar al objeto que está fuera de ella que la actividad del sujeto propone nuevos objetos y supera su dependencia natural en relación con los objetos. La actividad se plantea así como objeto: se logra, toma conciencia de sí misma, actúa sobre ella misma a través del objeto. Supera la oposición del sujeto y del objeto y se descubre en esta objetividad superior a la objetividad natural.

La unilateralidad de las actitudes filosóficas ha sido determinada por la limitación de su solicitación inicial. El idealismo, que comenzó por la actividad pura y fuera de su contenido, llegó necesariamente a una "formalización" de esta actividad. El positivismo, el empirismo o aún el materialismo ordinario, proponían en primer lugar el objeto, o lo dado o el hecho, prescindiendo de la actividad; dejaban por lo tanto de lado esta actividad y limitaban al ser real.

Una solicitación filosófica que quiera expresar completamente la actividad humana debe partir de una noción más rica que la del objeto bruto o la actividad pura. La noción del producto representa una unidad superior y "resume la actividad" (Manuscrito de 1844, P. 85).

## Análisis del producto

En un producto cualquiera, incluso insignificante (esta mesa, este martillo, este árbol en el jardín) el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo, la actividad y la cosa, están íntimamente ligados. Estos objetos son objetos aislados, separados de la naturaleza. Tienen contornos definidos y son mensurables bajo diferentes aspectos. Tienen nombres que forman parte del discurso humano. El término y el concepto terminan por fijar el objeto, por inmovilizarlo separándolo de la naturaleza.

Y sin embargo, esos productos permanecen aún como objetos de la naturaleza. La naturaleza no suministra una materia hostil a la forma; la materia indica ya la forma que puede recibir el objeto.

Todo producto, todo objeto está así en un sentido vuelto hacia la naturaleza, en otro sentido vuelto hacia el hombre. Es concreto y abstracto. Es concreto en tanto tiene una materia dada. Es aún concreto al entrar en nuestra actividad, resistiéndola y obedeciéndola sin embargo. Es abstracto por sus contornos definidos y mensurables, y también porque puede entrar en una existencia social, ser un objeto entre otros objetos similares

y convertirse en el soporte de toda una serie de relaciones nuevas que se agregarán a su materialidad (en el lenguaje, o aún en la evaluación social cuantitativa, en tanto que mercancía).

Examinemos en un caso muy simple la acción que se aplica a un fragmento de la materia. Toda acción productiva trabaja para separar un objeto definido de la enorme masa del universo material. Un objeto está determinado en la medida exacta en que está aislado. Todo aquello que restablezca sus relaciones con su contexto material, lo reintegre en la naturaleza, lo destruye en tanto que producto y en tanto que objeto humano: por ejemplo la herrumbre sobre ese martillo. Para ser objeto y utilizable como tal, ese martillo debe destacarse con la mayor nitidez de contornos y de realidad práctica sobre el fondo indefinido del universo. Es "abstracto", pero de una abstracción que es una fuerza práctica concreta.

Unos hombres levantan un fardo. En esta acción simple la realidad del objeto comanda directamente la actividad. La forma del fardo, su masa, la dirección que es necesario darle, son condiciones objetivas a las cuales obedece la acción. Por otra parte, el número de hombres que pueden cooperar, su fuerza física, entran como elementodeterminante en la serie de gestos sincronizados que terminarán en el desplazamiento del fardo. El trabajo de ese grupo humano tomará, por una adaptación recíproca de los hombres y de la cosa, una forma, una estructura, un ritmo. Estas observaciones pueden extenderse de ese caso muy simple a casos muy complejos: fabricación de un objeto, experiencias de laboratorio, etc. En todo esfuerzo humano que se aplique a un "producto" se forma una unidad concreta del sujeto y del objeto, considerados prácticamente. El sujeto y el objeto no se confunden; no son abstractamente distintos; se oponen en una relación determinada. Forman un todo dialéctico bien determinado.

El "producto" no debe ser considerado exclusivamente en el espacio y en el instante. Una serie de fenómenos puede ser igualmente encarados como producto. Pongo agua al fuego. El recipiente protege al liquido de todas las perturbaciones exteriores que podrían impedir el resultado buscado. El conjunto: fuego, recipiente, líquido, debe ser considerado como un producto de la acción; y también la serie sucesiva de fenómenos: elevación de la temperatura del líquido, ebullición. Esta serie está aislada en el tiempo, como el conjunto de objetos está aislado en el espacio. Tal agrupamiento de fenómenos, consolidado" en el tiempo, se denomina en términos científicos determinismo. Esta serie es por una parte real, material y concreta; por otra parte es "abstracta" en el sentido más preciso del término, ya que abstraer quiere decir separar, destacar. El punto de partida de la abstracción no está en el pensamiento, sino en la actividad práctica; los caracteres esenciales de la percepción sensible no pueden ser correctamente deducidos de un análisis del pensamiento, sino de un análisis de la actividad productiva y del producto. La abstracción es una potencialidad práctica.

Toda producción supone el organismo, la mano, el cerebro, el ojo.

Supone también la necesidad. El organismo y la necesidad son plásticos. Las tendencias humanas no están dadas originariamente en toda su nitidez, su potencia y su lucidez. El producto que corresponde a una tendencia contribuye a fijarla, a hacerla consciente y a diferenciarla. Reacciona sobre ella y sobre el organismo. La mano del hombre, su cere-

bro, su ojo se conforman y perfeccionan en el individuo y en la especie por el uso que de ellos se hace.

Toda producción supone aún otras determinaciones de la actividad práctica; y especialmente un instrumento, una técnica. El instrumento permite actuar sobre la realidad objetiva. El mismo es una realidad objetiva, un objeto de la naturaleza. No actúa sobre ella desde afuera sino como un fragmento que reacciona sobre otros fragmentos.

Se podría intentar, desde ese punto de vista, una clasificación de los instrumentos y distinguir:

a) Los instrumentos que permiten extraer de la naturaleza ciertos fragmentos. Tienen un carácter destructor, abstractivo con relación a la interdependencia de los fenómenos naturales. Son la azada, el martillo, la flecha; la cantidad y la cualidad puras, el espacio geométrico, etc.

b) Los instrumentos que sirven para conservar los fragmentos así obtenidos, para proteger su aislamiento, para orientar los determinismos substraídos a la naturaleza. Ejemplos: la pintura que impide al hierro oxidarse, los recipientes de todo tipo, los sustantivos. El lenguaje, en efecto, el término breve que rige el lenguaje científico, es en cierto sentido un instrumento;

c) Los instrumentos que permiten a continuación manufacturar los fragmentos mantenidos en su aislamiento;

d) Todos los resultados, en fin, de la actividad, en la medida en que sirven a la satisfacción de una necesidad.

Tal clasificación generaliza la noción de instrumento. Una casa es un instrumento, con cierta eficacia en el espacio y en el tiempo y también la comunidad de trabajo que tiene una finalidad determinada; y también el espacio geométrico y social, el tiempo del reloj, etc.

La técnica es el conjunto de gestos y de operaciones que tienden a un resultado, conjunto que se constituye seguidamente en una serie determinada, aislada ella misma (determinante a la vez que determinada), exactamente como un instrumento o un objeto.

Es necesario destacar que la técnica así definida es un momento de la actividad, no la actividad misma. Se determina, se constituye, se "consolida" a medida de la experiencia. La técnica no está por consiguiente, en tanto que tal, en el origen del producto y de las determinaciones del producto, tales como la abstracción, la significación, el valor o la relación del objeto con la necesidad, con el organismo y con la actividad.

La técnica se forma. Es un resultado. No es consciente al principio, y seguidamente sólo se describe y transmite por la palabra en forma tardía. Ni las técnicas materiales ni las técnicas de pensamiento son inicial y directamente comprendidas. De ahí los descubrimientos de los etnógrafos, que comprueban la yuxtaposición en la conciencia primitiva de técnicas precisas y de interpretaciones extrañas y que se muestran muy sorprendidos por ello. Como si no encontrásemos en nuestra época, entre nosotros., la misma yuxtaposición con relación a técnica, materiales o incluso intelectuales (la "inspiración", el misterio de la "creación", etc.)...

En un estadio muy avanzado, una vez que las diversas técnicas son conscientes y expresamente trasmitidas, es decir, al conocerse tanto su especialización como sus rasgos generales en circunstancias en que técnicas especiales como la lógica se han consolidado y han dado una estructura a la conciencia, es sólo entonces cuando se necesita la conciencia de la actividad y de la técnica. Inicialmente, la conciencia está, por así decirlo, situada en la cosa, en el resultado de la acción y en la forma objetiva dada al producto. Se descubre lo que se es en aquello que se hace. La actividad comprometida en la producción procede al principio por tanteos, por ensayos y errores rectificados. Poco a poco la operación misma se consolida, se vuelve técnica; después de lo cual el hombre actuante examina su técnica para mejorarla y para extraer conclusiones concernientes a las propiedades del objeto. Va del producto hacia él mismo, y luego de él mismo al producto.

La conciencia se forma prácticamente, por la cristalización de la actividad en conductas y comportamientos determinados, más que por un repliegue o una retirada subjetiva. Es así como un pintor se pone a prueba primero y se descubre en sus primeros ensayos; luego de lo cual perfecciona su técnica, y modifica su estilo. Sería absurdo suponer que ese pintor pudiese desarrollar su talento y tomar conciencia de él sin pintar efectivamente; la pintura no es para él más que un simple pretexto, una manifestación ocasional de un talento preexistente e interior. El idealismo, sin embargo, formula una hipótesis similar a propósito del Espíritu.

## Las actividades de integración

El análisis del producto aislado puede ser cotejado con el análisis filosófico del entendimiento o "Verstand". La producción de objetos aislados que separa a esos objetos, determina aspectos y propiedades, contiene los caracteres principales del "Verstand" en tanto que actividad intelectual que aisla y que define, que se ocupa de expresar la significación particular de los objetos, y se esfuerza por convertirse en una técnica de pensamiento (gramática, técnica del análisis, lógica formal). El entendimiento es la función de lo distintivo, del individuo, del instante, de la práctica a escala del individuo y del objeto aislado, del fin práctico.

La consideración del objeto aislado no es más que una primera etapa del pensamiento. La operación fundamental de la filosofía ha sido siempre la reconstitución del todo. El hombre pensante ha sentido constantemente que el objeto aislado era inconcebible para él, que la actividad abstracta debía ser comprendida en sí misma, es decir, ligada al conjunto de las condiciones que la determine y de las finalidades que persigue. Ha pensado de continuo, por lo tanto, que es necesario descubrir el dato inicial, es decir, el todo, comprendiéndolo y dominándolo lucidamente. La mentalidad primitiva y la intuición mantienen una conciencia viva de ese todo cuando se representan objetos o series causales, tienen necesidad de reintegrar inmediatamente esos productos en la totalidad.

La filosofía ha querido siempre operar la "integración" consciente del elemento en la totalidad. Pero en esta tentativa son posibles diversos sofismas. Se puede buscar el principio de la integración en la actividad humana considerada en tanto que suma mecánica

de operaciones abstractas, o bien aún en tanto que tiene por finalidad una técnica determinada, como la lógica formal.

Una filosofía que trata de reconstituir el todo de esta manera se condena a considerar abstractamente operaciones especiales de la actividad en el momento preciso en que quiere superar la abstracción y alcanzar a la vez lo concreto y la totalidad. Es el caso del idealismo clásico.

Se puede también querer alcanzar la totalidad más acá" de la actividad abstrayente, omitiendo la actividad, volviendo mediante la imaginación a un estadio anterior a la actividad, es decir, en el dominio de las instituciones confusas, al nivel de la mentalidad primitiva. Esta forma de pensamiento intuitivo" olvida los elementos del problema.

Partiendo de un problema planteado por la existencia de una actividad productora abstrayente y por la exigencia de una unidad superior, niega pura y simplemente la actividad abstrayente. Estas doctrinas (el intuicionismo, el primitivismo, el totalismo grosero) presentan una curiosa mezcla de refinamiento intelectual y de anti-intelectualismo sumario.

La integración debe ser cumplida consciente y correctamente, sin desdeñar ningún aspecto del problema. El producto aislado debe ser restituido en el conjunto de sus relaciones. El aislamiento de un objeto de la naturaleza (su identidad lógica consigo mismo) no puede ser más que un límite, un fin último que nuestra actividad no alcanza jamás completamente a pesar de sus esfuerzos. Un objeto no está aislado y consolidado más que por uno solo de sus aspectos, y por la mediación de otro objeto que no es ya completamente aislable (la casa que me abriga, un árbol en ese jardín, un campo en el que crece el trigo).

Por una serie de otros caracteres, los objetos permanecen siempre sumergidos en el inmenso movimiento del mundo. El pensamiento que toma por un hecho cumplido el aislamiento y la consolidación de los objetos cae en el error del mecanicismo: hace una suma en lugar de una integración, y una suma de productos como si fueran seres de la naturaleza, como si se rencontrara a la naturaleza mediante esta suma. Es necesario pasar del producto aislado, al conjunto de los productos, y simultáneamente de la consideración de la actividad parcelaria a la de la actividad creadora como conjunto.

Esta integración es una operación fundamental en filosofía general, y también en diversas ciencias específicas, en las cuales es necesario operar un cambio de escala para ir del elemento al todo. La economía política exige así un pasaje de la mercancía en particular al mercado, del punto de vista del productor aislado al examen de la producción y de la productividad globales. Este cambio de punto de vista es correlativo a un cambio profundo en la naturaleza del fenómeno.

La confusión entre las escalas conduce a los errores corrientes de los economistas que fetichizan el todo sin comprenderlo representándoselo fuera y por encima de los fenómenos elementales, aceptados aisladamente. En sociología y en historia, es necesario también pasar del punto de vista psicológico e individual al punto de vista del conjunto social. En las ciencias de la naturaleza se volverán a hallar operaciones análogas, por las cuales se va por un cambio de escala del fenómeno elemental al resultado medio, global, estadístico.

En lo que concierne al análisis de la actividad humana, la operación no es posible sino porque el todo existe concretamente y preexiste a sus elementos; los elementos son, en un sentido, reales en sí" como momentos del todo; pero en otro sentido no son más que abstracciones, en relación con el todo. El todo social está dado como organización práctica o praxis.

Este cambio de escala corresponde al tránsito filosófico del Verstand (entendimiento) a la Vernunft (Razón); rige ese pasaje. La integración no es una fantasía especulativa. La unidad del mundo, quebrada en un sentido por la actividad parcelaria, por la producción de objetos aislados y por la consolidación (material o intelectual) de series causales particulares, se continúa si bien específicamente en el plano humano. Toda actividad es una cooperación. Las necesidades no están separadas absolutamente unas de las otras ni en el tiempo ni en el espacio, ni en el individuo ni en el grupo. Las técnicas se engendran una a la otra y se perfeccionan, etc. La Razón es la función del movimiento, del conjunto, de la vida total y de la superación.

El mundo humano objetivo es un mundo de productos que hacen un todo: eso que llamamos tradicionalmente el mundo de la percepción sensorial. Este mundo social está cargado de significaciones afectivas o representativas que superan el instante, el objeto separado, el individuo aislado. El menor objeto es, en este sentido, el soporte de sugestiones y relaciones innumerables. Nos refiere a toda clase de actividades que no están presentes en él inmediatamente. Tanto para el niño como para el adulto, los objetos no son solamente una presencia sensible momentánea o la ocasión de una actividad subjetiva; le aportan también un contenido objetivo y social. Las tradiciones (técnicas sociales y espirituales), las cualidades más complejas, están presentes en los objetos más humildes y les confieren un valor simbólico o un "estilo". Cada objeto es un contenido de conciencia, un momento...

Cuando el conjunto de los objetos está encajado como un todo, los productos adquieren una significación superior, que no tenían cuando se los consideraba aisladamente. La actividad, examinada a escala de la praxis, recibe determinaciones nuevas, es decir, un contenido y una forma superiores. Un país es un producto de la actividad humana, «puesto que las generaciones lo han conformado. El aspecto mismo de la tierra, el paisaje y la naturaleza por entero, tales como existen ahora para nosotros, son un producto con el doble aspecto objetivo y subjetivo que este término significa.

La conciencia humana aparece entonces en su relación con el conjunto de los productos. Esta relación es ya profunda cuando se trata de un artista que se crea y se aprehende en su trabajo y en la sucesión de sus obras. Se vuelve aún más profunda cuando se trata de una comunidad histórica. La actividad productora y el trabajo social no deben ser comprendidos como consecuencia del trabajo no especializado de mano de obra (si bien ese trabajo tiene una función en el conjunto). Debe ser comprendido en la escala humana.

La producción no es insignificante. No debemos reducir el trabajo a su forma más elemental sino, por el contrario, concebirlo de conformidad con sus formas superiores: el trabajo total toma entonces su significación creadora y "poética". La creación que se persigue en la praxis, a través del conjunto de los actos y de las existencias individuales, y en todo el desarrollo de la historia es la del hombre por sí mismo. La pretendida histo-

ria mundial no es otra cosa que la producción del hombre por medio del trabajo humano" (Man. Ecofilos., P. 125).

En la naturaleza objeto de la naturaleza pero vuelto hacia los hombres se intercala entre los hombres y la naturaleza este vasto conjunto: el mundo de los productos, el instrumento total. Los hombres no son nada sin este conjunto de herramientas y de técnicas. Y sin embargo lo humano no puede ser lo utilitario y lo instrumental.

Cuando los hombres se vuelven instrumentos, cuando las actividades humanas no tienen más que fines utilitarios (incluso enmascarados por ideologías justificatorias) existe ahí una condición inhumana. Los seres humanos llegan a creerse ellos mismos instrumentos de potencialidades trascendentales: los destinos, las divinidades. Para resolver esta contradicción entre la existencia instrumental del homo faber y las exigencias humanas de libertad, ciertos filósofos apelan a una trascendencia: el hombre se realizará más tarde, en otra vida, o en otro plano que el terrestre, el de la salvación" mística. En tanto espera su liberación última, el hombre obedece al destino ordenado por la potencia trascendental.

Estas doctrinas restablecen más cruelmente la conciencia instrumental que han querido superar. Una sola respuesta tiene una significación positiva: la actividad que transforma al hombre en instrumento representa una contradicción en lo humano, que puede y que debe ser sobrepasada...

Los instrumentos no son una forma impuesta desde afuera a la naturaleza, como podrían serlo las categorías abstractas. No son una prisión para el hombre, una muralla entre él y la naturaleza. Una selva tropical o una tempestad en plena mar son lo cósmico puro; el hombre presa de sus fuerzas es el hombre impotente y aislado, fuera de la naturaleza puesto que es presa de la naturaleza. Pero un paisaje humanizado, una casa en ese paisaje, con un estilo apropiado muestran al hombre en la naturaleza, reconciliado con ella en tanto que se la apropia.

La conciencia más alta es una conciencia del hombre en la naturaleza, en tanto que diferente de él, pero condicionando su existencia. La conciencia superior del hombre no es por lo tanto, ni una conciencia de los instrumentos o de las técnicas, ni una pura conciencia de sí en tanto que subjetividad exterior a la naturaleza. Expresa así una vida natural humanizada y organizada, intensificada por ello puesto que la vida natural está limitada orgánicamente en los animales, reducida a tendencias elementales, incompatibles, y que su saciedad hace desaparecer inmediatamente. “La industria es la relación histórica real de la naturaleza, por lo tanto también de las ciencias naturales, con el hombre; es por ello que si se la considera como un despliegue esotérico de las fuerzas esenciales del hombre, se puede también comprender la esencia humana de la naturaleza, o la esencia natural de los hombres; las ciencias naturales renuncian entonces a su dirección abstracta y material, mejor aún idealista; se convierten en el fundamento de una ciencia humana, del mismo modo que en el presente se han convertido(si bien bajo una forma alienada) en el fundamento de una vida realmente humana. Un fundamento

para la vida, y otro para la ciencia: esta idea es un sueño. La naturaleza tal como se transforma en la historia humana... es la naturaleza del hombre". (Marx, ibid, 22211).[[8]]

En su historia, el ser humano se aísla en un sentido de la naturaleza, pero contrae también con ella una relación más profunda, una unidad más elevada. El hombre es un ser limitado de la naturaleza que se comporta como un todo, que se vuelve sujeto activo.

Vida espontánea que trabaja en consolidarse y elevarse, ser finito que se abre a posibilidades infinitas, el hombre es capaz de elevarse a un grado superior de existencia y de superar su punto de partida. El hombre es un movimiento que vuelve sin cesar a su punto de partida para retomarlo elevándolo a un nivel siempre superior, un ser que encierra en sí mismo y domina poco a poco su devenir entero. Su limitación y su abstracción se transforman en poderío, aquello que es más limitado en el hombre, su entendimiento abstracto, la capacidad de fijar objetos e instantes, instrumentos y conceptos, en su separación se convierte precisamente en el principio de esta potencia creciente.

La conciencia del hombre expresa su poder sobre las cosas, pero también su limitación, puesto que aquélla no se logra sino por intermedio de la abstracción, de la lógica, y en la conciencia del hombre teórico extraño a la naturaleza. La conciencia expresa entonces a la vez la finitud del hombre y su infinitud. Esta es su contradicción interna, que lo obliga siempre a profundizarse y a superarse. Y ese es también su drama, su desdicha y su grandeza. De la limitación, el hombre hace surgir un infinito determinado, humano, que encierra y libera y sobrepasa lo indefinido dado en la existencia natural, y que puede denominarse: potencia humana, conocimiento, acción, amor, Espíritu, o más simplemente *lo humano*.

## Sector dominado y sector no dominado

Una ley simple como la ley de la caída de los cuerpos no es verdadera más que en condiciones mal denominadas a menudo "ideales". No es verdadera sólo para un cuerpo que cae en el vacío. Por medio de la operación de abstracción, se han eliminado las acciones perturbadoras y reducido el fenómeno natural a suceder en condiciones rigurosamente consolidadas, en función únicamente del tiempo, del espacio y de la fuerza denominada "gravedad". Y es por ello que se encuentra una ley simple, una relación matemática entre el tiempo y el espacio. Tal ley comporta la producción de un objeto definido. Como todo producto este objeto tiene un aspecto natural y un aspecto humano, un contenido objetivo y un sentido subjetivo, un aspecto concreto y un aspecto abstracto. Lo mismo sucede con el espacio geométrico, con el tiempo del reloj, cuyas definiciones permiten determinar el objeto "cuerpo que cae en el vacío" y son recíprocamente determinadas por él. Toda actividad, al aislar en la naturaleza un objeto, constituye un análisis de la naturaleza. Como lo observa Engels en la Dialéctica de la Naturaleza, romper una nuez es ya hacer un análisis. La actividad separa, aisla, consolida, por lo tanto, mata y destroza. Y es sin embargo, lo real, móvil y viviente lo que quiere lograr, que no puede lograr sino continuando indefinidamente su esfuerzo. Su contradicción interna lo obliga a so-

[8] Las ciencias, luego de un siglo, van, como lo había visto Marx, hacia la unidad; las ciencias de la naturaleza han sido fecundadas por la conciencia de la realidad humana (teoría de la concurrencia vital,. conciencia histórica, ciencia estadística, etc.)

brepasarse. El análisis no puede completarse. Por lo tanto la inmovilización del producto nunca se completa, tanto por parte de la naturaleza (que retoma siempre los objetos que el hombre ha querido substraerle) como por parte de la actividad, que va siempre hacia nuevas determinaciones.

No existe actividad teórica pura que se proponga exclusivamente un corte abstracto del mundo, una identificación abstracta de lo diverso o una inmovilización completa del dato dinámico. La dialéctica de la actividad se desarrolla en relaciones múltiples. Prosigue en el seno del mundo, sin separarse nunca de la praxis total, un vasto análisis que no puede ser exclusivamente un análisis, pero que es también necesariamente una síntesis.

La actividad manifiesta las relaciones de los objetos precisamente aislándolos. El objeto separado es abstracto, y la relación es entonces lo concreto pero una vez aislada la relación se vuelve ella misma abstracta con relación al objeto y vuelve al objeto, a la esencia del objeto. La actividad va así siempre de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto. Une luego de haber separado y recíprocamente. Pone de relieve relaciones tras de haber aislado y reunido elementos.

Todo producto, toda ley, toda propiedad descubierta en las cosas tienen por lo tanto un carácter relativo, provisional, aproximativo, y al mismo tiempo un carácter objetivo y concreto.

La operación de consolidación permite en cada caso distinguir dos series de "causas"; por una parte las causas que se pueden aislar con facilidad y agrupar en series bien determinadas relativamente con el objeto y con la finalidad de la actividad, y por otra parte las causas "menudas", provisionalmente desdeñables y consideradas como perturbadoras ... (La acción del aire en la caída de los cuerpos, etc.; se dan siempre en número ilimitado, puesto que representan la acción de la naturaleza entera sobre el objeto considerado).

Esas causas "menudas" pueden llegar a ser, sin embargo, las más interesantes pero el conocimiento comienza siempre por su eliminación. Descarta así, deja de reconocer, por consiguiente, al azar.

La operación de consolidación ha tenido siempre por finalidad esencial la producción de un determinismo. Aquello que es verdadero de todo producto es igualmente verdadero de todo determinismo: es una creación, lo que no significaba una construcción arbitraria. Todo determinismo es sustraído mediante una operación práctica, por lo tanto objetiva, en un sentido, a la indefinida realidad de la naturaleza, a las causas perturbadoras, a todo azar en tanto que tal. Todo determinismo es una serie consolidada. Tiene una significación objetiva, una realidad objetiva, y al mismo tiempo algo de relativo y de subjetivo. Provisionalmente aislado toma su sentido en las relaciones que la investigación no manifiesta más que aislándolo.

En el sector dominado, ahora en la escala humana, el conjunto de la actividad productiva la praxis tiende a crear un universo consolidado, un mundo hecho de un número inmenso de series causales determinadas. Bajo este ángulo, el mecanismo es un vasto instrumento cuya función principal es establecer las relaciones sometidas al control humano, un instrumento privilegiado porque corresponde al más grande logro de la operación tendiente a consolidar un determinismo.

El mecanismo y el determinismo tienen así algo objetivo; pero es menester guardarse de ver en ellos sólo lo objetivo, y de transformarlos en fatalidad. El determinismo tiene lugar en el conjunto de determinaciones y de finalidades de la actividad. El conjunto de determinismos constituye un todo dominado por la actividad humana.

Este conjunto, organizado por la praxis, y en el cual se halla la unidad de lo real que no llega nunca a quebrar completamente ningún determinismo parcial, es lo verdadero concreto.

La actividad humana, la praxis, introduce oposiciones en el mundo, lo que no puede hacer sino acentuando aquéllas que se encuentran ya esbozadas. Acentúa así el carácter de los momentos, aspectos o propiedades de lo real que tienen algo de distinto. Introduce en la realidad las oposiciones de lo concreto y de lo abstracto de la necesidad y del azar del determinismo y de la finalidad. Pero al mismo tiempo introduce, produce dialécticamente su unidad.

La consolidación puede asignar condiciones a un devenir, y por lo tanto orientarlo sin suprimirlo por ello. Por ejemplo, en un árbol que se planta y que se cuida, el movimiento objetivo está simplemente protegido y dirigido. La actividad productiva recela de las contradicciones, de los conflictos objetivos de las fuerzas, porque pueden provocar la ruptura de la consolidación buscada. Por un lado, entonces, la actividad aprovecha de las oposiciones, las acentúa, introduce otras nuevas, pero por otro lado busca continuamente reducir y sobrepasar la contradicción externa. La contradicción no es admitida en general, en los productos de la actividad, sino bajo la forma del equilibrio entre fuerzas opuestas. El equilibrio alcanza al reposo provisional; una fuerza nueva, cuidadosamente medida y dosificada, viene a romper este equilibrio en el momento querido, y en un sentido determinado.

Se pueden observar equilibrios similares en las construcciones teóricas de la mecánica y de la física, y también en las construcciones materiales que son los objetos, las máquinas, etc. La actividad se esfuerza así por consolidar la contradicción misma, por hacer de ella un instrumento y un determinismo. Tal operación es posible; se logra, pero es sólo relativa, no es verdad más que para un objeto aislado. No suprime la dialéctica de la naturaleza y la de la actividad. El error de gran número de filósofos mecanicistas o idealistas ha sido llevarla a lo absoluto.

El pasaje de la consideración del producto aislado a la del conjunto de la consideración de la actividad parcial al movimiento de la actividad total evita este sofisma. La actividad no suprime la contradicción: la vive. En el momento mismo en que trabaja en reducirla, la lleva en sí, no la domina, no crea una unidad más elevada sino haciéndola renacer más profundamente.

El sector no dominado del mundo permanece inmenso. En lo que concierne a la naturaleza, este sector no dominado es para el hombre fatalidad y grosero azar. En el hombre mismo, este sector se denomina: espontaneidad pura, inconsciencia, y aún destino psicológico o social. Comprende todo aquello que la actividad no ha podido hasta aquí orientar y consolidar, todo lo que no es aún "producto" por el hombre y para el hombre. Se trata de una inmensa parte de la realidad que no está humanizada alrededor del hombre y en el hombre mismo, que no es aún objeto para la praxis. La actividad productiva con-

tiene esta contradicción, la más profunda de todas: la oposición dolorosa entre la potencia del hombre y su impotencia, entre la existencia de un sector de la realidad que está dominado, consolidado humanamente, y la de un sector en bruto, entre lo que hace la vida del hombre y lo que causa su muerte. El hombre se encuentra a cada instante separado de lo que lo hace ser y que no alcanza a dominar. Su esencia se encuentra así vitalmente amenazada, disociada, arrancada a la existencia. Muere, espiritual o materialmente.

Este sector dominado comprende todavía desafortunadamente casi toda la vida natural y biológica, casi toda la vida psicológica y social del hombre. La potencia del hombre, que parecía tan fuerte, se presenta de repente infinitamente frágil y amenazada. Este sector se determina primero ,como existencia o realidad exterior, y se advierte luego que esta existencia es precisamente la más interior, la más intima.

La actitud hacia este sector no dominado puede ser una exploración por medios no científicos, una interpretación, o una proyección más o menos arbitraria, sobre él, de la conciencia particular al sector dominado. Desde el momento en que ha existido un sector dominado, han aparecido esos fenómenos de exploración, de interpretación, de confusión o de proyección. La exploración fue perseguida por métodos de expresión literaria o poética. La interpretación y la proyección han dado lugar a los mitos y a las religiones, elementos esenciales de las ideologías.[9]

La conciencia primitiva contenía, sin embargo, elementos racionales en tanto que manifestaba la actividad productiva naciente y su relación con el mundo. El primitivo tuvo el sentimiento de la unidad del mundo (cf. el Mana de los sociólogos) en un grado más elevado que el hombre fragmentado de la sociedad moderna. Aquél percibió confusa pero vitalmente la unidad de las contradicciones. La mentalidad llamada "prelógica" (para la cual seres contradictorios pueden constituir una unidad) contenía una parte de verdad desconocida por los etnógrafos, que la juzgaron de acuerdo con los criterios rígidos de la lógica formal.

Este pensamiento primitivo comporta también una actitud, inspirada por el sector dominado y la conciencia propia de este sector, enfrentada con el enorme sector no dominado. Más todavía, extiende arbitrariamente al sector no dominado la conciencia tomada en préstamo al sector dominado. Se figura dominar lo que no domina. El pensamiento primitivo cree obtener resultado con técnicas arbitrarias: las magias. Las magias fueron a la vez interpretaciones de la práctica (el primitivo respondía a la pregunta: ¿Por qué se obtiene tal resultado mediante tal acción?), extensiones ilusorias pero tranquilizadoras de la potencia técnica a las realidades amenazantes y desconocidas, es decir, proyecciones de la conciencia humana sobre el mundo y, finalmente, exploraciones de lo desconocido, poéticas y a veces prácticas, como en el caso de la medicina, de la alquimia, etc. No hubo, parece, en el origen de las magias y de las religiones, una "mentalidad

---

9 “...Eso necesario considerar como el más difícil progreso del espíritu humano aquel en el cual la fantasía ha subyugado a lo real y en el cual se forma la cominuidad de las ciencias experimentales gracias a las cuales la raza humana completará la dominación del pensamiento sobre el planeta que habita. . ."; "el progreso del mundo va desde los sueños, los sortilegios y los augurios, de los oráculos y los profetas, por la puerta de oro de la fantasía artística hacia el mundo de la ciencia universalmente válida que somete lo real al conocimiento humano... " (Wilhelm Dilthey, Gesammelle Schrifien, 2,1 edición, Leipzig, 1921, p. 343).

prelógica" (Lévy-Bruhl), ni una magia original de la que hubieran sido extraídas a la vez las religiones y las ciencias (Frazer) ni, por último, una religión de origen sociológico que hubiese inspirado todos los comportamientos de los primitivos (Durkheim).

Las formas separadas u opuestas actualmente la religión, la ciencia, el arte resultaron de la diferenciación socialmente determinada de la actividad productiva. La conciencia, apoyada sobre esta actividad, pero comprometida en el doloroso conflicto entre esta actividad y el mundo no dominado (comprometidos los impulsos fisiológicos, sexuales, etc.) ha buscado una solución en la religión, en la expresión estética. Todas estas formas de la actividad implican una forma de tentativa de comprender y gobernar el mundo no dominado; sólo el conocimiento científico puede realizar plenamente esta dominación.

Si en la conciencia primitiva han existido elementos racionales (elementos de intuición destinados a completar la lógica formal) inversamente, la conciencia moderna contiene innumerables supervivencias de pensamiento primitivo. La presencia del sector no dominado es más fascinante, más asombrosa para nosotros que para el primitivo. Nuestro poderío se tambalea y nuestra lucidez se ve amenazada. Parece que fuera necesario por todos los medios y a todo precio apropiarse del sector no dominado. La actividad mítica prosigue, entonces. No nos contentamos con la exploración de este sector por métodos precursores de su dominación, como algunos métodos psicológicos. No nos contentamos siquiera con su expresión estética. Se quiere representarlo, consolarse con él, o aún desarmarlo, tomarlo inofensivo. De ahí la persistencia de la religión; de ahí una vez más la invención de nuevos mitos y de nuevas magias.

Y vemos cuan difícil es defender la Razón en el terreno del puro racionalismo. O bien es la Razón una potencia viviente, una actividad que lucha por vencer en el mundo y en el hombre, un poder creador de orden y de unidad. O bien es una forma impotente, destinada a dejar lugar a las interpretaciones míticas que fetichizan los elementos de la naturaleza, o los productos sociales, o los dos a la vez (sujeto, raza, Estado... ). Si la Razón permanece como interioridad pura no puede dejar de caer bajo la autoridad externa.

## El determinismo físico

Tal determinismo no puede ser absoluto. Es relativo, por lo tanto aproximativo. Es relativo en una escala humana, para una actividad humana y conforme con la finalidad de esta actividad. Es necesario constantemente extenderlo, profundizarlo, agregarle series causales nuevas y nuevos fragmentos del mundo con teorías y finalidades más vastas. Es necesario entonces criticar constantemente el determinismo a que se llegue; su verdad se encuentra sólo en las determinaciones ulteriores y más vastas en que se reúnen la crítica de este determinismo y el análisis de la actividad que ha producido. El determinismo alcanzado por una ciencia debe ser concebido, por lo tanto, sólo como un momento. En otros términos, todo determinismo matemático, físico, químico, biológico, etc. permanece siempre abierto, por una parte sobre la naturaleza entera y por la otra sobre la actividad humana. La idea de la formación y de la consolidación de un mundo, nuestro mundo, aquel en que estamos se reencuentra aquí.

Consolidación completamente relativa y aproximativa. Nuestro mundo se organiza y se estabiliza relativamente, pero sólo abriéndose y extendiéndose hacia las realidades de la

naturaleza que están en otra escala que el hombre. Estos cambios de escala plantean nuevos problemas. Las causas "menudas" pasan a primer plano en la búsqueda. Las relaciones así obtenidas no son únicamente relaciones de la parte con el todo. El sabio introduce la noción del determinismo estadístico y formula leyes que no se deducen lógicamente de leyes válidas en otra escala. Esta extensión de nuestro mundo ha sido así marcada por el descubrimiento de grados cualitativamente distintos de lo real, cuyas leyes son estadísticas con relación a los elementos cuantitativos que la componen, pero a su vez "atómicas" con relación a los grados y conjuntos superiores.[10]

El mundo humano aparece así como constituido, por emergencias, por formas (en el sentido plástico de la palabra), por ritos que nacen en la naturaleza y que se consolidan relativamente suponiendo al mismo tiempo el devenir en la naturaleza. Hay un espacio humano, un tiempo humano que están por un lado en la naturaleza y por otro lado fuera de ella. Es evidente por ejemplo que los ritmos humanos (tiempo biológico, psicológico, social, tiempo de nuestro organismo y tiempo del reloj) determinan nuestra manera de percibir el mundo, de concebirlo, y hasta incluso las leyes que descubrimos. Pero ese tiempo sólo es abstracto en cierto sentido (variable **t** de los físicos) por otra parte es un hecho de la naturaleza.

Las leyes, a la vez que reflejan nuestra duración, tienen al mismo tiempo un sentido objetivo. La tranquilidad de los fenómenos, para emplear una fórmula hegeliana, se mide a nuestro ritmo; pero nuestro ritmo cae en los ritmos de la naturaleza; es por ello que la previsión y la inducción son posibles.

No es necesario representarse la naturaleza física como una yuxtaposición o una suma de determinismos exteriores los unos a los otros. Cada determinismo es un producto: no una construcción abstracta de la inteligencia pura, sino un producto de la praxis. El conjunto de los determinismos es así un vasto producto de la actividad, un inmenso objeto: el Mundo. Este objeto debe ser comprendido, por una parte, en función de la naturaleza y, por otra, en función de la actividad productora, que es ella misma un todo no separado absolutamente de la naturaleza. Es por lo tanto absurdo querer representarse la naturaleza en sí"; en sí misma la naturaleza no puede ser ni indeterminada ni determinada en el sentido del determinismo.

Esta existencia supremamente concreta, la “pura” naturaleza es al mismo tiempo para nosotros la abstracción más despojada. Está más acá de todas las determinaciones: indiferencia, devenir espontáneo (Selbstbewegung) todavía indeterminado para nosotros, sino en las leyes más generales y más abstractas de la dialéctica. Encarnizarse en determinar la naturaleza fuera de la actividad que fundada en ella la penetra y la "comprende" ligando orgánicamente sus elementos dispersos, es plantearse un problema insoluble, un problema metafísico al cual no puede responderse más que por medio de un mito. Es querer pensar un Mundo fuera de las condiciones de existencia de un mundo, fuera de la Idea del mundo.

---

[10] En un libro conocido, inspirado en el materialismo dialéctico (*A Phílosophy for a modern man*, Londres, 1938) el sabio inglés H. Lévy expone lucidamente esas relaciones, sin emplear el bagaje matemático. Cf. especialmente p. 148 y sigs.

La multinacionalidad de los determinismos plantea el problema de su unidad. La actividad productiva quiebra el objeto natural en estos determinismos; su multiplicidad es relativa a las diferentes ciencias, técnicas y especializaciones del conocimiento. El hombre real y activo es entonces el nexo de los determinismos. Ha sido obligado a fragmentar su actividad y los objetos de su actividad para llegar a formar su mundo y a dominar la naturaleza. Ha sido obligado a considerarse a sí mismo bajo diferentes ángulos: en tanto que ser material tangible y visible; en tanto que ser biológico; en tanto que realizador de cálculos matemáticos, etc.; y lo mismo con los otros seres de su universo.

La multiplicidad de los determinismos revela articulaciones objetivas del universo, y especialmente la existencia de grados que tiene una realidad específica; sin embargo, ésta no debe ser tomada en sentido absoluto. Esta multiplicidad es sólo momentánea: puesto que el hombre es uno, y el mundo a su alrededor es un todo. La ruptura del universo en determinismos parciales está constantemente superada en la vida y la práctica y la unidad dialéctica continuamente reproducida; tenderá hacia la unidad superior en la medida en que el hombre llegue a realizarse, a hacer de sí una unidad específica que envuelva la naturaleza. Entonces, las ciencias naturales estarán subordinadas a la ciencia del hombre; la ciencia del hombre estará subordinada a la ciencia natural; las dos serán una sola ciencia" (Marx, ibid, p. 123).

Las series causales y los determinismos parten del hombre y terminan en él. Este análisis puede resumirse en una fórmula: el determinismo físico es el hombre en la naturaleza. Definición que debe ser tomada en un sentido dialéctico: subrayando lo que hay de objetivo en el determinismo, indica que cada determinismo se sitúa en la actividad real de un ser de la naturaleza actuando sobre la naturaleza, el hombre viviente.

Para ser comprendidas en su multiplicidad para que su objetividad se vuelva concebible y para que al mismo tiempo se determine su unidad, las ciencias exigen una teoría dialéctica del conocimiento y de la actividad productora.

## El determinismo social

Marx ha resumido en una fórmula sorprendente el carácter dialéctico, complejo y accidentado del devenir histórico: las cosas humanas han progresado, en general, debido a su lado malo. La esclavitud ha condicionado a la mayor parte de las civilizaciones. Fueron necesarias las revoluciones y las guerras para que fuesen destruidas y superadas las civilizaciones limitadas. Fue necesaria la decadencia de la antigüedad para que desapareciesen las limitaciones del mundo antiguo desde el punto de vista de la estructura social y del pensamiento. Este "lado malo" roe y destruye lo existente, causa su decadencia y su crisis, conduce a la aparición de los elementos de una nueva realidad social. Lo negativo es primero una manifestación accidental; se convierte en seguida en una esencia nueva. Esta aparece primero bajo una forma humilde exterior, esporádica. Se afirma, como grado nuevo de la realidad, una vez que se multiplican sus elementos al principio aislados e impotentes. Así, los primeros mercaderes de la Edad Media dieron nacimiento a la burguesía; los primeros proletarios fueron artistas arruinados, al comienzo raros en el siglo XVI, luego más y más numerosos hasta que aparece la nueva realidad social, la clase nueva.

La realidad de un objeto social es comparable a la de los objetos sensibles: un objeto social es un producto de la actividad, abstracta por una parte, real y concreta por otra, y sobre el cual se puede actuar por el hecho mismo de que es objetivo y resistente, sin ser una realidad brutalmente dada.

Un objeto social típico, el mercado, detenta actualmente todavía un poderío sobre los seres humanos exactamente como las realidades del sector no dominado de la naturaleza. Contiene lo conocido y lo desconocido, la apariencia y la realidad. Puede dar lugar a la aplicación de una fuerza, de un método específico de acción, que lo modela.

Mas por lo general, los objetos materiales intervienen en la sociedad humana: son "bienes". Estimulan la actividad social, las necesidades y las relaciones humanas; pero por otra parte se imponen a esta actividad ciertas determinaciones. En particular, la escasez de los objetos consumibles ha desencadenado desde los orígenes hasta nuestros días (entramos por el contrario en la época de la abundancia), luchas y competencias que prolongan en lo social la lucha natural por la vida. Los objetos y los productos de la actividad humana no pierden ese carácter inicial cuando se convierten en soporte de relaciones sociales, cuando dan nacimiento a objetos específicamente sociales tales como el mercado. Continúan determinando en la actividad humana contradicciones y luchas. De la competencia general emergen las luchas de ciertos grupos poderosos: las clases sociales.

Los objetos, en tanto que objetos materiales, y luego en tanto que objetos sociales propiamente dichos como el conjunto de las mercancías y el mercado determinan entonces la actividad social y el devenir económico social. La acción política corresponde, en el plano humano, en lo que concierne a las relaciones sociales, a la acción práctica en la naturaleza. Actúa por medio de relaciones sociales y sobre ellas; interviene en los conflictos y utiliza las fuerzas en conflicto. En el curso de la historia, no hubo fronteras absolutas entre las épocas, las civilizaciones, las clases.

El movimiento económico-social ha sido siempre complejo. La acción política se ha esforzado constantemente por contener este movimiento en formas determinadas eliminando para ello los elementos perturbadores. Ha querido siempre intervenir para controlar el devenir espontáneo de las estructuras "consolidadas": las formas del Estado, productos de la acción aplicada a las relaciones sociales que se sirven de las fuerzas presentes, por lo tanto siempre en beneficio de la más poderosa de esas fuerzas. Pero aquí una vez más ese empeño ha hecho surgir, hasta nuestros días, contradicciones cada vez más profundas y ha preparado la vía para la emergencia de formas y energías nuevas.

Este análisis puede aún resumirse en una fórmula: el determinismo social es la naturaleza en el hombre. El determinismo social permite en efecto la actividad específicamente humana, la condiciona, y sin embargo la limita. El determinismo social permite la libertad del hombre, y sin embargo, se opone a ella. Tiene por origen la objetividad natural, prolongándose en la objetividad de los Fetiches y en la objetividad específica de las relaciones sociales. Tiene por frente igualmente las determinaciones naturales: la escasez de los bienes, la lucha natural por la vida. Las realidades sociales y los objetos sociales aparecen como consecuencia de procesos espontáneos comparables a aquellos que descubren las ciencias de la naturaleza: resultados estadísticos de fenómenos elementales.

El determinismo social es así lo inhumano en lo humano, la continuación en lo humano de las luchas naturales y de las realidades biológicas. Es el hombre todavía no realizado: la naturaleza en el hombre.

## El hombre total

El hombre es al comienzo un humilde fragmento de la naturaleza, un ser biológico débil y desnudo entre todos. Este ser tan débil emprende audazmente la lucha; se vuelve una "esencia" separada de la existencia natural, a la vez vulnerable y poderosa. La separación es fundamental: el hombre no es más y no puede ser ya más la naturaleza; y sin embargo el no es más que en ella y por ella. Esta contradicción está reproducida y profundizada en el curso mismo del proceso que debe finalizar por dominarla. El hombre es actividad creadora. Se produce por su actividad. Se produce, pero él no es lo que produce. Su actividad domina poco a poco a la naturaleza; pero ahora este poderío se vuelve contra él, toma las características de una naturaleza externa y lo arrastra en el determinismo social que le inflige terribles pruebas. El hombre no es ese determinismo, y sin embargo no es nada sin él. Lo humano no existe de antemano más que en y por lo inhumano. No solamente depende de la naturaleza, sino que en la sociedad misma es cuanto hay de más débil. Sometido a la brutalidad biológica, el hombre se opone no menos decididamente a esta brutalidad: en el Derecho, en la Moral y la Religión.

El hombre está así profundamente desgarrado y no se forma más que en el desgarramiento. No es de antemano más que una contradicción entre él mismo y la naturaleza. En esta contradicción los dos términos están en acción recíproca; los caracteres de uno pasan al otro; luego de cada resolución la contradicción reaparece bajo una forma tanto más profunda y dramática cuanto más elevada y consciente ha sido la unidad lograda.

Las actividades que realmente sobrepasan las formas naturales del antagonismo (la praxis, el pensamiento, el Espíritu que comporta una cierta unidad inmanente, dominando la exterioridad) sólo han funcionado hasta aquí para agravar y ahondar más profundamente los desgarramientos y las luchas.

Parece siempre que lo humano no existiese, que no fuera más que una apariencia, un consuelo. Y sin embargo, el hombre está ya en la existencia; se manifiesta a nosotros desde que consideramos la actividad como un todo y desde que dejamos de ver cada objeto, cada acontecimiento, y cada individuo, según sus particularidades perecederas. La esencia humana es ante todo virtualidad abstracta: escisión interna, separación. Incluso parece que no tuviese más que una existencia metafísica ideal. Y sin embargo cada problema planteado por una contradicción solicita su solución, va hacia su solución, determina una actividad que la supera y plantea así un grado nuevo de actualidad de la esencia humana. Cada vez que una contradicción es resuelta, el hombre vivo se aproxima a esta esencia; todo sucede como si ésta fuese el motor inmanente de la historia y del movimiento dramático de las cosas humanas. Descubrimiento y creación convergente: lo humano es a la vez creado (producto) y descubierto.

El idealismo aísla esta parte del hombre que emerge poco a poco. La considera "en sí", fuera de las condiciones de existencia, como si hubiese "triunfado" de antemano eternamente debilitando así el drama del nacimiento del hombre.

El hombre nace y se realiza en aquello que es otro" con relación a él, en aquello que lo niega y que él niega, y que sin embargo le está íntimamente unido: la naturaleza. Mezclado con ella, no obstante, poco a poco se yergue poderoso sobre ella, se crea una naturaleza humana.

La utilización trivial de estas palabras ha enmascarado, bajo una familiaridad decepcionante, el sentido auténtico de las mismas. La naturaleza se vuelve humana; alrededor del hombre, en el hombre, se vuelve un mundo, una experiencia organizada. Y el hombre se vuelve naturaleza, existencia concreta, potencialidad. La labor humana humaniza la naturaleza alrededor de los hombres"' Y la naturaleza se interioriza humanamente deviniendo vitalidad lúcida, energía instintiva liberada de las limitaciones del instinto natural y pasivo. La naturaleza humana es una unidad, un intercambio de ser, un superar de la separación.

El trabajo -la producción económica- no es un fin en sí. El resultado esencial de la producción... es la existencia del hombre" (Man. Eco. Fil., p. 135). "La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre ... El hombre vive de la naturaleza, lo que quiere decir: la naturaleza es su cuerpo, al cual debe permanecer ligado por un proceso constante para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre esté ligada a la naturaleza sólo significa que la naturaleza esté ligada consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza ... Pero es en la elaboración del mundo de los objetos que el hombre se afirma como ser específico. Esta producción es su vida específica activa. Gracias a ella la naturaleza aparece como su obra y su realidad.

El objeto del trabajo es por lo tanto la objetivación y la vida específica del hombre, en la medida en que se desdobla, no como en la conciencia, intelectualmente, sino activamente, realmente, y se contempla a si mismo en un mundo creado por él... " (Id., p. 88). La historia social es la historia de la apropiación por el hombre de la naturaleza y de su propia naturaleza. El trabajo social y la actividad económica son medios de esta apropiación, momentos esenciales de la esencia humana, una vez que son integrados y dominados por esta esencia. En sí mismos no son esta esencia. El hombre económico debe ser superado, para que se manifieste la libertad del hombre total: "el hombre se apropia su esencia múltiple (Allseitiges)... en tanto que hombre total” (Ibid., p. 118).

El movimiento total está quebrado por la acción y por el pensamiento. Esta separación no puede ser absoluta, tiene sin embargo una realidad relativa fundada en la lucha humana contra la naturaleza. El determinismo físico se adhiere al hombre actuando en la naturaleza y sobre la naturaleza. El determinismo social prolonga la naturaleza en el hombre. La Naturaleza Humana resuelve esos conflictos, despliega una unidad más elevada, supera, organizándolos, los determinismos.

Como la naturaleza encarada en su totalidad, la naturaleza humana es espontaneidad (Selbstbewegung) pero organizada y lúcida. El hombre total es "todo naturaleza"; encierra en él todas las energías de la materia y de la vida, todo el pasado y el porvenir del mundo; pero transforma la naturaleza en voluntad y libertad.

Los productos y las fuerzas de producción son "lo otro" de ese hombre total, en que él puede perderse. La independencia de las fuerzas económicas destino del hombre moderno debe ser comprendida y dominada. Desde que la objetividad del proceso social

está definida como tal, está ya en vías de superación; se une a la actividad del sujeto humano actuante y ya objetivo, se "subjetiviza" en él pero para que surja una actividad humana más objetiva: que se tome más eficazmente como objeto de una acción, que se produzca" más lúcidamente y sea su propia creación consciente.

Los destinos han sido siempre este "otro" del hombre. La historia fue irreparablemente sangrienta; su aspecto trágico proviene de que ningún destino es justificable frente a aquellos que lo sufren, sino solamente por el porvenir humano que todos los destinos a la vez preparan y paralizan. La historia no ha sido sin embargo un absurdo caso de anécdotas y de violencias. Esta concepción de la historia niega a la historia, que no existe como tal sino por su sujeto viviente, el hombre total que se forma a través de ella.

El hombre está todavía en el sufrimiento del nacimiento; no ha nacido aún; apenas presentido como unidad y solución, no es aún más que en y por su contrario: lo inhumano en él. Sólo está disperso en las múltiples actividades y producciones especializadas en que se quiebran la realidad y la conciencia naciente de la naturaleza humana. No es aún consciente de sí más que en algo ajeno a él: en las ideologías.

Cuando la actividad creadora se diversifica, el hombre social continúa descubriéndose en los resultados de su acción; pero los productos cargados de conciencia cesan de ser inmediatos, como lo son para el primitivo y para el niño. Se vuelven sociales y abstractos. Una nueva especie de productos aparece: los productos espirituales. Hay entonces tres grados de producción externa y sin embargo, esenciales: los productos materiales, los objetos sociales propiamente dichos, los productos espirituales. Estos son en cierto sentido objetos: son exteriores a las conciencias humanas individuales. En otro sentido, dependen estrechamente de la actividad en un cuadro social dado, en un momento histórico determinado.

Estas ideologías expresan a la vez la actividad global de los grupos sociales, el nivel alcanzado por su poderío práctico y la ruptura del mundo y de la conciencia en actividades parcelarías. Tergiversan las relaciones reales. La actividad que busca en ellas tomar conciencia de si misma está arrancada de si y por así decirlo transportada fuera de si. Las representaciones ideológicas trasponen lo humano en el plano de las cosas, de las substancias externas: los dioses, los destinos, la verdad metafísica absoluta. Estas cosas espirituales se superponen a las cosas materiales sin relación consciente con estas últimas hasta hacer perder a los hombres la conciencia de su actividad creadora. La objetividad de los productos espirituales contiene una parte de ilusión. Pero esta apariencia se transforma en realidad: los hombres creen que sus representaciones sociales tienen un origen trascendental, y se organizan de acuerdo con esta creencia, captada y utilizada por los políticos. La alienación teórica se vuelve así práctica reaccionando sobre la praxis.

Mitos y fetiches parecen dotados de una potencia real: la potencia que los hombres les han conferido y que no es más que su propio poderío vuelto contra ellos.

En otro sentido, esos productos contienen una verdad. Expresan, al transponerla, la vida humana concreta. Se convierten en los elementos de estilos de vida y de culturas que han tenido siempre algo de valioso y de los cuales algunos (especialmente el estilo y la cultura helénica) pueden posiblemente integrarse en el mundo moderno organizado y

renovado. Estos estilos resultan en general de la repetición y de la acumulación de los actos más humildes de la vida práctica. La historia muestra sin embargo, en la mayoría de las grandes civilizaciones, una penosa contradicción entre la suntuosidad de las justificaciones ideológicas, de las costumbres y de las palabras, y la monotonía de los gestos cotidianos. Sólo el porvenir podrá resolver esta forma de contradicción entre la conciencia y la realidad.

La eficacia de las ideologías proviene esencialmente de la credulidad; pero poco a poco la conciencia se retira de esos productos, se recupera por medio de la reflexión y por el desarrollo del poderío real sobre el mundo. Todas las ideologías han sido históricamente superadas, luego de períodos más o menos largos de "conciencia desdichada". El pensamiento y la realidad humana se forman a través de las ideologías, pero superándolas, liberándose de ellas, para proponerse, al fin, como actividades reales.

Hoy incluso, en el momento en que su poderío sobre la naturaleza es ya considerable, el hombre viviente es más que nunca víctima de los Fetiches que él mismo ha suscitado. Extrañas existencias, abstractas y reales, brutalmente materiales y revestidas de ideologías seductoras e incluso a veces fascinantes ... Es necesaria una nueva conciencia lúcida, tensa., desafiante para desenmascarar esos fetiches y para que el vértigo mental no arrastre a la razón. El materialismo dialéctico querría ser la expresión y el órgano de esta conciencia.

Los hombres vivientes comprenden todavía mal su esencia y su verdadera grandeza. El análisis de la producción del hombre por él mismo muestra que todas las definiciones filosóficas de la esencia humana corresponden a momentos de esta producción. El término "producción" es esencial, puesto que abraza a los otros y los explica: puesto que encierra y supone en el hombre la naturaleza, la acción, el conocimiento. Esta palabra, a veces tan trivialmente comprendida porque se la toma en su menor escala significa toda la grandeza humana. Su verdad no es aún una evidencia puesto que hoy todavía la vida humana no se produce conscientemente y no comprende su producción. Se mueve en el fetichismo, modo de existencia y de conciencia. "El objeto producido por el trabajo... se opone al hombre como un ser extraño, como una potencia independiente. De la misma forma que en la religión la actividad espontánea de la fantasía, del cerebro y del corazón humano, actúan sobre el individuo de una manera independiente de él, como una actividad extraña, divina o diabólica, del mismo modo la actividad del productor no es su actividad espontánea... La actividad vital, la vida productiva del hombre, no se le aparece más que como un medio, para satisfacer una necesidad: la necesidad física de conservación... La vida humana misma no aparece más que como un medio. . . " (Ibid., passim.).

"Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, en el interior y por medio de una forma social". (Zur Kritik der Pol. Oekon., 10 edic., p. XVIII). Decir que la esencia humana está aún actualmente "alienada", significa ante todo que las formas sociales no permiten esta apropiación de la naturaleza por el individuo. Aquello que debería ser "fin en sí" (en términos éticos) no es aún más que medio: la actividad creadora, la esencia humana, la individualidad.

La situación actual es intolerable porque la realidad humana está más profundamente disociada " que nunca. Parece que todas las modalidades posibles de escisión, de disper-

sión y de contradicción se descubren hoy y convergen en un inmenso infortunio del hombre. La realidad de lo humano está en peligro: se esfuma en el espíritu, está amenazada en la existencia concreta.

Ha llegado el tiempo "en que todo aquello que los hombres habían considerado como inalienable se convierte en objeto de cambio, de tráfico y puede alienarse". La virtud y la conciencia, el amor y la ciencia que hasta aquí se comunicaban, que eran la ocasión de una generosidad y de un don, son objetos de comercio. "Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal" (Miseria de la filosofía).

La necesidad de dinero es la única verdadera necesidad "engendrada por la economía política"; de tal forma que "la cantidad de dinero se vuelve poco a poco la única cualidad esencial del hombre". Esta alienación engendra a la vez apetencias refinadas y artificiales, y la simplificación bestial de las necesidades; y ello a veces incluso en los mismos seres. El hombre desciende por debajo de lo animal. Entra en la soledad. Pierde por momentos hasta el deseo de tener un comercio real con sus semejantes. La vida entera es para él una potencia extraña que siente "deslizársele de las manos". La esencia social es inhumana: no es otra que el dinero. Es precisamente así una esencia económica: "Mis medios de subsistencia son iguales a los de otro". Lo que es objeto de mi deseo es posesión inaccesible de otro. Cada cosa es otra que sí misma; mi actividad misma es otra. En fin y ello es cierto también para el capitalista "una potencia inhumana reina sobre el todo". (Ibid., 136).

Este predominio de lo económico es justamente lo inhumano, la esencia del hombre librada a una cosa, al dinero, al fetiche. (Es bastante sintomático de la reversión actual de los valores el hecho de que se le haya atribuido a Marx un "economismo absoluto?', precisamente cuando su pensamiento se propone esencialmente superar al hombre económico).

El capitalista es, en tanto que individuo, un hombre "privado" de todo, salvo de dinero. Pero el nocapitalista experimenta más brutalmente la privación, la exterioridad con relación al individuo de su contenido social y de su substancia vital. Carece del dinero, que es la única significación de una vida social fundada sobre el beneficio. El ser humano es inconcebible fuera de una comunidad. Todas las estructuras sociales han definido, y una cierta unidad. Cuando una comunidad está desgarrada por luchas internas latentes o verificadas cesa por lo tanto de ser una verdadera comunidad. El hombre se vuelve animal para el hombre. Lo humano está entonces alienado, al mismo tiempo que la comunidad humana.

La alienación multiforme del hombre y de la comunidad tiene su fundamento actual en la situación inhumana de ciertos grupos sociales, de los cuales el más importante es el proletariado moderno. Este grupo social está excluido de la comunidad; o bien está admitido sólo en apariencia, verbalmente y para ser utilizado políticamente. No participa ni en su condición material ni en su condición espiritual. ¡Cuando se compromete en una acción para participar en esta comunidad, sus adversarios dicen que la destruye!

En una estructura social fundada sobre la propiedad individual de los grandes medios de producción, este proletariado no es más que un instrumento entre los instrumentos, un "apéndice de la máquina". (Manifiesto de 1848).

El obrero moderno debe vender su fuerza de trabajo; se convierte en una mercancía, en una cosa entre las cosas. Poderío externo, el trabajo se ejerce sobre el individuo como sobre una cosa" (El Cap., III, 60). "Cuando más produce el obrero por medio de su trabajo, escribía ya Marx en 1844 más poderoso se vuelve el mundo ajeno de los objetos que crea enfrentados a él y más pobre se vuelve su mundo interior... El trabajo es exterior al obrero; no se afirma en su trabajo sino que se niega y se siente desdichado ... Se siente a sí mismo sólo fuera del trabajo; su trabajo no es entonces la satisfacción de una necesidad, sino el medio de satisfacer las necesidades que están fuera de él... La actividad del obrero no es entonces su autoactividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo. Como resultado, el hombre que trabaja, se siente sólo libre en sus funciones animales: comer, beber, engendrar. En sus funciones humanas no se siente más ue como animal. Ciertamente comer, beber, engendrar, son también unciones humanas auténticas. Pero en la abstracción que las separa de otros dominios de la actividad y las transforma en fin, se vuelven animales ... Esta relación es la del trabajador y su propia actividad en tanto que extraña" (Man. Eco. Fil., p. 85 y sigs.).

Los productores están por lo tanto así (individualmente y en conjunto) separados y privados de los bienes que han creado. El conjunto de los productores no recibe para consumirlos el conjunto de los productos materiales. De donde provienen económicamente la superproducción relativa que transforma en privación, en crisis, en luchas económicas y políticas la abundancia posible hoy día.

La vida de la comunidad humana está fragmentada. La actividad creadora se convierte en medio para el individuo, que se separa así de la comunidad. En particular la comunidad no es más que un medio para los individuos que detentan los medios de producción.

La alienación se extiende así a toda la vida. El individuo no puede librarse de ella. Cuando trata de liberarse se aísla en sí mismo, lo que es precisamente una forma aguda de alienación. La esencia humana resulta de la totalidad del proceso social. El individuo no puede lograrla más que en una relación coherente y lúcida con la comunidad; no debe separarse de, ni perderse en ella. Sin embargo en nuestra sociedad, en la cual las relaciones aparecen como invertidas, el individuo puede creer que se realiza aislándose. El está entonces aún más profundamente "privado", separado de su base, de su raíz social. El no se aprehende más que como abstracción teórica (el alma, la vida interior, el ideal) o como ser biológico (el cuerpo, la líbido sexual).

Sostiene y reproduce en él, agravada, la disociación de la comunidad. La contradicción es multiforme en él: entre la inconsciencia y la conciencia, entre la naturaleza y lo humano, entre lo social y el individuo, entre el instinto y la lucidez, entre el contenido y la forma, entre la práctica y la teoría.

El proletariado es el elemento concreto de esta sociedad, su aspecto práctico. Está en contacto perpetuo, por medio del trabajo, con la materialidad y la resistencia de las cosas, con las contradicciones de la existencia dada. El materialismo dialéctico se ha formado como expresión del proletariado, si bien superando las limitaciones de la condición proletaria precisamente tomando conciencia de ella en nombre de la cultura filosófica, de la ciencia económica y de todas las esperanzas de los reformadores. El proletariado conserva entonces ciertos elementos esenciales de lo humano. Por otra parte, la burguesía detenta algunos otros elementos igualmente esenciales: la lucidez, la cultura.

Estos últimos elementos, por el solo hecho de estar separados de los primeros, se han vuelto abstractos y formales. La comunidad humana ha sido reemplazada por el ejercicio de la violencia más o menos disimulada sobre una parte esencial del hombre, por la dispersión infinita en la individualidad y la rivalidad de los individuos concurrentes.

En la individualidad misma, esta dispersión es manifiesta. El elemento concreto, práctico o natural, está separado de la lucidez y de la cultura. La lucidez domina violentamente el contenido concreto. Las potencialidades espirituales, privadas de contenido, funcionan abstractamente. El individuo cultivado se ha convertido en "el hombre teórico" descripto por Nietzsche.

La disociación material y espiritual de esta sociedad no puede más que acentuarse. Ha entrado necesariamente en la decadencia (lo que es confirmado por el análisis específicamente económico). Para poner fin a esta situación es necesario superar la estructura social que subordina una clase a la otra y somete un elemento profundo de la realidad humana a otro elemento, porque esos elementos humanos son conservados por grupos opuestos. Es necesario superar una organización económica en la cual el proletariado no es más que un instrumento de producción, en la cual, correlativamente, la realidad de la producción está subestimada. En particular, para resolver la oposición entre lo individual y lo social, para descubrir la conexión y la unidad entre los elementos del contenido, es necesario alcanzar una plena conciencia de la praxis. Como las limitaciones de la conciencia están ellas mismas fundadas sobre una determinada praxis (la de nuestra estructura económica y social) es necesario sobrepasarla para crear una praxis nueva, coherente y planificada".

En esta extrema dispersión y contradicción, en este infortunio material y espiritual, la esencia humana está posiblemente cercana. Alienada en esta multiplicidad, la esencia alcanzará una unidad más rica. La profundidad de las contradicciones exige imperiosamente la unidad. Así se precisan en el humanismo materialista las nociones idealistas de lo en sí y lo para sí; del germen y la realización; de la alienación y la superación; del objeto y del sujeto; de la esencia y de la existencia.

Partiendo de un análisis de la praxis, es posible mostrar la génesis de los momentos de la actividad, de las categorías del pensamiento y de la acción, de los dominios del conocimiento. La noción dialéctica de la alienación domina y resume esta descripción del hombre del devenir. Rinde cuenta del drama actual y del drama histórico de lo humano. Da la significación última de la praxis. Recíprocamente el análisis de la praxis confiere un carácter positivo a esta noción.

El hombre total es el sujeto y el objeto del devenir. Es el sujeto viviente que se opone al objeto y supera esta oposición. Es el sujeto que está quebrado en actividades parciales y en determinaciones dispersas y que sobrepasa la dispersión. Es el sujeto de la acción, y al mismo tiempo el objeto último de la acción, su producto incluso cuando esta parece producir objetos exteriores. El hombre total es el sujeto objeto viviente ante todo desgarrado, y disociado y encadenado a la necesidad y a la abstracción. A través de ese desgarramiento va hacia la libertad; se vuelve naturaleza, pero libre. Se vuelve totalidad, como la naturaleza, pero dominándola. El hombre total es el hombre "desalienado".

Una filosofía materialista y práctica debe impedirse presentar un ideal trascendente; su ideal debe ser una función de la realidad. Debe tener raíces en esta realidad y existir virtualmente. La idea del hombre total responde a esta exigencia. Por lo tanto la realidad de lo posible humano puede determinarse científicamente, por medio del estudio específicamente económico y sociológico.

El fin de la alienación humana será "la vuelta del hombre a sí mismo", es decir, la unidad de todos los elementos de lo humano. Este "naturalismo acabado" coincide con el humanismo. Creará al hombre humano conservando toda la riqueza del desarrollo. "Es el verdadero fin de la querella entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia, y sabe que lo resuelve (Marx Engels Archiv., III).

Esta organización de la comunidad humana no terminará la historia sino más bien la "prehistoria" del hombre, su "historia natural" mal separada de la animalidad. Inaugurará el período verdaderamente humano, en el cual el hombre dominando al destino intentará por fin resolver los problemas humanos: los problemas de la felicidad, del conocimiento, del amor y de la muerte. El hombre será liberado de las condiciones que vuelven insolubles esos problemas. Por ejemplo la desigualdad biológica de los individuos es un hecho incontestable. Es abominable utilizar este hecho, agravarlo, para aprovecharse de él.

En una sociedad humana esos problemas serán planteados y examinados con miras a una solución práctica. La igualdad social concreta no suprimirá las desigualdades naturales, sino que al contrario las pondrá de manifiesto, dando a los talentos individuales la ocasión de desarrollarse. Será necesario en seguida emprender la lucha contra el elemento biológico para dirigirlo, para descubrir y vencer las necesidades provenientes de la herencia, de las fatalidades geográficas, raciales, etc.

El humanismo así definido tiene un aspecto cuantitativo, está fundado en el desarrollo de las fuerzas productivas. Tiene también un aspecto cualitativo. Toda comunidad humana tiene una cualidad, un estilo. Existen ya comunidades humanas y estilos: las naciones, las culturas, las tradiciones. El humanismo total no se propone destruir esas comunidades, sino por el contrario, liberarlas de sus límites, enriquecerlas de tal suerte que tiendan hacia una universalidad concreta sin perder nada de su realidad. Se trata de continuar el movimiento total, desarrollando y envolviendo el contenido del presente.

Para este humanismo, la instancia suprema no es la sociedad, sino el hombre total. El hombre total es el individuo libre en la comunidad libre. Es la individualidad expandida en la variedad ilimitada de las individualidades posibles.

Este resultado de la prehistoria humana no es fatal. No debe necesariamente surgir ni de un destino económico, ni de una finalidad misteriosa de la historia, ni de un decreto de la "sociedad". Los individuos vivos que actúan para que se produzca pueden ser vencidos. La humanidad puede comprometerse en la confusión y el caos. La solución está indicada en el movimiento total; ella orienta los presentimientos, las actividades y las conciencias. No los suprime. ¿Cómo habría de cumplirse automáticamente este fin del automatismo económico y social? ...

El arte ha encerrado siempre una tensión, un esfuerzo hacia un acto total. En la música un elemento parcial de la conciencia sensible (el sonido) tiende a devenir coextensivo al contenido de la conciencia, ritmo, movimiento, pasión, erotismo o espiritualidad. Igualmente en pintura el elemento visual. El arte de épocas desaparecidas cuya estructura social no tiene ya significación práctica para nosotros conserva un valor irremplazable. Se puede así encontrar en los poemas más místicos ciertos presentimientos de ese acto total que fue llamado lo Divino, o lo Sobrehumano, y que se ha proyectado siempre fuera del hombre, en nombre de sentimientos cósmicos ardientes y oscuros. El esfuerzo hacia lo único se ha manifestado hasta aquí casi siempre en la alienación. El hombre esperaba encontrar en una creencia externa la unidad y la reconciliación consigo mismo, el apaciguamiento y la salvación. La unidad del hombre con la comunidad era buscada en los ritos religiosos o los imperativos morales. La unidad del hombre con el universo parecía lograda en ciertos momentos de comunión extática en que la conciencia salía de sí y cuya intensidad sólo era posible al precio de una larga ascesis. Estos impulsos no aportaban una verdadera solución. Luego del momento de la conversión, o de la comunión, o del éxtasis, el ser humano volvía a enfrentar su desdicha, con un desgarramiento más profundo, más desesperado: el de estar fuera de lo humano. De todas estas tentativas, el arte permanece como la que conserva mayor valor para nosotros.

La idea del hombre total prolonga estas tentativas, pero en un plano positivo y eficaz. Encierra los valores más altos del pasado, y especialmente el arte en tanto que trabajo productor liberado de los caracteres de la alienación, en tanto que unidad del producto y del productor, de lo individual y de lo social, del ser natural y del ser humano.

Este ideal supremo da la significación del devenir puesto que está implicado en el devenir mismo. El hombre total es la Idea, esta idea que el idealismo reducía unilateralmente a la actividad teórica, y que concebía fuera de la vida, totalmente hecha en lo absoluto.

En el límite, el acto total sería supremamente individualizado y al mismo tiempo coextensivo a las energías vitales, supremamente lúcido y al mismo tiempo supremamente espontáneo. Sumergido en los ritmos de la naturaleza, sería sin embargo una presencia única.

Pero la conciencia más alta, la más profundamente humana y total no puede todavía más que agravar la primera y la más profunda contradicción: la de la nada y del ser, de la vida y de la muerte. Jamás, sin duda, el hombre podrá vencer definitivamente a la muerte y poseer invulnerablemente al ser. Pero el hombre lucha contra la muerte. El hombre humano es aquel que ha aceptado el desafío. No encuentra delante de él la inapreciable potencialidad de la nada. La muerte tiene cómplices entre los hombres. El hombre humano rehúsa toda complicidad con la muerte, pero se alista, por eso mismo, en la lucha contra los Cómplices de la muerte.

El individuo perecedero tiene en su Yo más que a él mismo: tiene al Hombre, al Espíritu, al ser. El hombre humano quiere trasmitir y perpetuar este ser, extenderlo, profundizarlo, "participar" lo más posible del ser. Es así que lucha en sí mismo contra la muerte.

El "hombre teórico" debe comprometerse así en la elucidación, la recuperación y la superación de una inmensa realidad humana. Debe abrir su Yo abstracto, teórico y formal, sobre el Mundo. La filosofía nueva depende de un acto real y de una exigencia, no de un

postulado, de una alternativa abstracta, de un valor arbitrariamente elegido o de una ficción. Su tarea es "efectuar" los nexos implícitos entre todos los elementos y aspectos del contenido de la conciencia y del ser humanos. En esta búsqueda, el único criterio es el criterio práctico: eliminar aquello que detiene el movimiento, lo que lo separa y lo disocia, lo que impide la Superación.

## Hacia el contenido total

El pensamiento filosófico y la acción que no se contentaron con una posición puramente formal y con una conciencia totalmente teórica, pueden tratar de evitar la ruptura entre la forma y el contenido aprehendiendo inmediatamente un determinado contenido concreto.

Pero si la solicitación que aprehende un contenido parcial se limita a este elemento de lo real, lo erige por necesidad' en un absoluto. Hace de él una forma fetichizada. Por ejemplo, se puede aprehender como contenido: la realidad psicológica individual; la comunidad nacional; la realidad espiritual del hombre; la exigencia humana de unidad y de realidad. Cada uno de esos "momentos" de lo real, aislado e hipostasiado, se vuelve negador de los otros momentos y seguidamente negador de sí mismo. El contenido limitado y traspuesto como forma se vuelve opresivo y destructor de su propia realidad. Así el nacionalismo se vuelve enemigo de las realidades nacionales, el liberalismo deja perecer la libertad; el espiritualismo se vuelve adversario del espíritu vivo y el individualismo del individuo concreto; el "totalitarismo" se opone a la realización total del hombre ...

Filosóficamente este procedimiento transforma en error una verdad parcial puesto que la postula como lo absoluto. Crea algo más allá (meta). El racismo es una metabiológica; la teoría nacionalista es una metahistoria o una metasociología. Esta operación comporta todos los riesgos de la metafísica. Rehusando una parte del contenido sanciona y agrava la dispersión de los elementos de lo real. Desdeña el aporte de los otros dominios, y aparece así como un procedimiento de especialista o de partidario. Expresa una reacción de defensa del individuo, o de su grupo, más que una conciencia tendida hacia la solución.

Un solo camino queda abierto al espíritu deseoso de resolver verdaderamente los problemas: el esfuerzo hacia la aprehensión del contenido total. Este esfuerzo definirá la vida filosófica.

